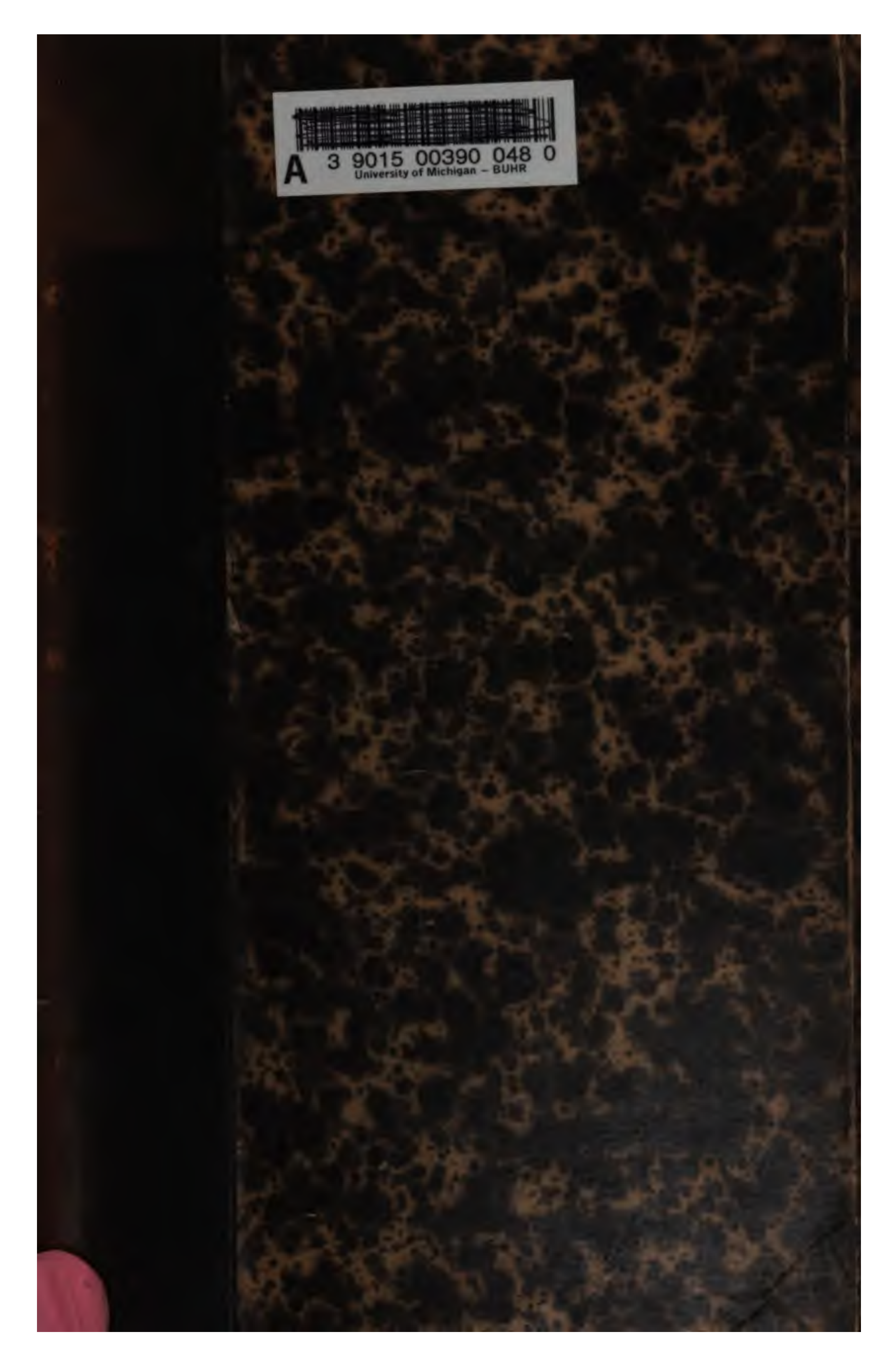

A 3 9015 00390 048 0
University of Michigan – BUHR



1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE



LA PHILOSOPHIE

SCOLASTIQUE

EXPOSÉE ET DÉFENDUE.

PROPRIÉTÉ.

CET OUVRAGE SE TROUVE AUSSI CHEZ LES LIBRAIRES SUIVANTS:

EN FRANCE

Angers,	Barassé.	Le Mans,	Le Guicheux-Gallienne.
—	Lainé frères.	Limoges,	Dilhan-Vivès.
Annecy,	Burdet.	Marseille,	Chauffard.
Arras,	Brunet.	—	Laferrière.
—	Théry.	Metz,	Constant Loïez.
Besançon,	Turbergue.	—	Rousseau-Pallez.
Blois,	Dezairs-Blanchet.	Montpellier,	Malavialle.
Bordeaux,	Chaumas.	—	Séguin.
—	Coderc et et Poujol.	Mulhouse,	Perrin.
Bourges,	Dilhan.	Nantes,	Mazeau.
Brest,	Lefournier.	—	Poirier-Legros.
Caen,	Chenel.	Nancy,	Thomas et Pierron.
Carcassonne,	Gadrat,	—	Vagner.
Chambéry,	Perrin.	Orléans,	Blanchard.
Clermont-Ferrand,	Servoingt.	Poitiers,	Bonamy.
—	Bellet.	Reims,	Bonnefoy.
Dijon,	Gagey.	Rennes,	Hauvespre.
Lille,	Quarré.	—	Thébault.
—	Béghin.	—	Verdier.
Lyon,	Briday.	Rouen,	Fleury.
—	Girard.	Toulouse,	Ferrère.
—	Josserand.	—	Privat,
—	Perisse frères.	Tours,	Cattier.

A L'ÉTRANGER

Amsterdam,	Van Langenhuysen.	Londres,	Burns et Lambert.
Bois-le-Duc,	Verhoeven.	Louvain,	Peeters.
Breda,	Van Vees.	—	Desbarax.
Bruges,	Beyaert-Defoort.	Madrid,	Bailly-Baillière.
Bruxelles,	Goemaere.	—	Poupart.
Dublin,	Dowling.	Milan,	Besozzi.
Fribourg,	Herder.	Rome,	Merle.
Genève,	Marc Mehling.	St-Pétersbourg,	Wolff.
Gênes,	Fassi-Como.	Turin,	Marietti.
Liége,	Spée-Zelis.	Vienne,	Gérold et fils.
Leipzig.	Dürr.		

Paris. — Typogr. Adolphe Lainé, rue des Saints-Pères, 19.

LA PHILOSOPHIE
SCOLASTIQUE
EXPOSÉE ET DÉFENDUE

PAR LE R. P. KLEUTGEN
DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS

PUBLIÉE
En Allemagne et à Rome avec l'approbation de l'autorité ecclésiastique

TRADUITE AVEC L'AUTORISATION DE L'AUTEUR

PAR LE R. P. CONSTANT SIERP
De la congrégation des Sacrés-Cœurs, dite de Picpus,
Professeur de dogme au grand séminaire de Rouen.

TOME QUATRIÈME

PARIS
GAUME FRÈRES ET J. DUPREY, ÉDITEURS
3, RUE DE L'ABBAYE, 3

1870

PERMIS D'IMPRIMER

Rouen, 4 juin 1870.

E. Delahaye,

Vicaire général.

LA PHILOSOPHIE

SCOLASTIQUE

EXPOSÉE ET DÉFENDUE.

HUITIÈME DISSERTATION.

DE L'HOMME.

CHAPITRE PREMIER.

DE LA NATURE DE L'AME HUMAINE.

I.

Doctrine de Günther sur cette question et sa critique de l'ancienne école.

791. De même que Günther, en regardant tous les êtres comme destinés à penser, était contraint de concevoir toutes les choses naturelles comme les phénomènes d'une substance unique, de même cette opinion devait encore le porter à admettre dans l'homme un double principe vital : un principe naturel sensible et un principe spirituel

raisonnable. En effet, si les choses naturelles, depuis les éléments jusqu'aux organismes les plus parfaits, sont des choses que la nature produit d'elle-même en tendant à la conscience, il faut que l'homme, en tant qu'il est un être sensible, soit la formation dans laquelle cette tendance atteint son point culminant [1]. C'est pourquoi Günther dit encore : « Si la nature, considérée comme un grand tout, tend à se posséder elle-même lorsqu'elle forme des êtres sensibles, et si elle s'est trouvée effectivement ou intériorée elle-même en se connaissant, cependant cette tendance à s'intériorer ne s'arrête nullement à ce premier degré, mais elle se continue graduellement jusqu'à ce que l'homme soit formé (car celui-ci, comme être sensible, appartient incontestablement à la nature). Dans l'homme, cette intérioration arrive au suprême degré par la formation du concept pur [2]. » — Laissée à elle-même, la nature ne parvient, dans ses représentations, que jusqu'à l'image commune, mais dans l'homme cette image se complète ou se perfectionne par l'activité immatérielle de l'esprit et devient un concept proprement dit (n. 84). De même, la conscience de la nature, s'extériorant dans sa tendance à se connaître, ne peut, même dans ses productions les plus parfaites, dans les animaux, être que perception des apparences qu'elle présente dans cette extérioration et nullement pensée de l'être qui s'extériore. Dans l'homme, au contraire, l'esprit ramène les phénomènes de la nature à leur principe réel, au principe de la nature, comme il rapporte à lui-même les phénomènes qui se passent dans son propre être. La science de la nature reçoit ainsi sa perfection logique par ce développement du concept formel et elle se complète ontologiquement au moyen de cette réduction des choses naturelles à leur principe. Mais, lorsque dans l'homme l'esprit fait de la subjectivité de la nature l'objet de sa connaissance (en connaissant

[1] *Eur. und Her.*, p. 360.
[2] *Ibid.*, p. 26. Cf. 42.

la connaissance dont est douée la nature), il fait en même temps participer la nature à sa propre subjectivité [1]. Celle-ci se connaît dans l'homme elle-même en tant qu'être ; car elle est associée à la pensée que l'esprit a de lui-même sans que toutefois elle devienne esprit [2]. Sans l'esprit elle ne peut jamais parvenir à la pleine connaissance d'elle-même à laquelle elle tend ; voilà pourquoi elle a avec l'esprit une relation originelle, elle ne s'appartient pas, mais elle est à un autre. Cette tendance qui la pousse dans toutes ses productions doit être considérée comme une aspiration vers l'esprit par lequel elle arrive finalement à la connaissance réflexe (*Ueberzeugung*), à la science d'elle-même [3].

Cependant, si la conscience que la nature obtient dans les animaux sans le concours de l'esprit est appelée incomplète, Günther fait observer à plusieurs reprises qu'elle ne l'est pas si on la considère seulement en elle-même ou comme conscience de la nature. Par rapport à son principe, la conscience est complète, lorsqu'elle est arrivée au point qu'elle peut atteindre en vertu de l'activité qui distingue ce principe. Considérée en elle-même, la conscience de la nature n'est donc pas moins parfaite que celle de l'esprit. On ne l'appelle incomplète que par rapport à la conscience de l'esprit à la participation de laquelle la nature doit être élevée dans l'homme. Dans le même sens on peut dire que la conscience de l'esprit est incomplète, parce qu'elle est perfectionnée par la connaissance de Dieu et que l'esprit est destiné à participer à la science divine par son union finale avec Dieu. On peut dire, en effet, que l'esprit de l'homme trouve en Dieu sa perfection et son repos, comme la *physis* les trouve dans l'esprit [4].

[1] *Vorsch.*, t. I, pp. 155, 230.
[2] *Süd- und Nordlichter*, p. 219. — *Janusk.* p. 82, 325.
[3] *Ibid.*, p. 99, 106.
[4] *Eur. und Her.*, p. 162, 364, 516. — *Letz. Symb.*, p. 30.

792. Aussi Günther ne veut-il pas que nous placions le corps animé et sensible de l'homme sur le même rang que les autres individus de la nature. En effet, comme la nature doit arriver par lui à ce mariage avec l'esprit, dont nous parlions plus haut, le corps de l'homme ne peut pas subsister pour lui-même, comme les autres individus de la nature; il ne peut exister que dans son union vivante avec l'esprit. De plus, comme il doit avoir une nature qui le rende capable d'un tel commerce vital avec l'esprit, sa formation dépasse la sphère à laquelle s'étend l'activité du principe de la nature; ce principe ne pouvait pas produire le premier corps humain sans une influence spéciale du Créateur.

Néanmoins on pourrait craindre qu'en concevant ainsi les choses on ne soit entraîné à méconnaître la différence essentielle entre l'esprit et la nature. Si la nature peut élever graduellement son activité, et aller de l'opération purement extérieure des éléments à la connaissance sensible telle qu'elle existe dans l'animal et dans l'homme, on serait tenté de croire que la perfection même de cette vie appartient à elle seule et qu'en conséquence la pensée de l'homme et la conscience de lui-même ne sont autre chose qu'un sentiment ou une perception portée à une plus haute perfection. Et celui qui ne répugnerait pas à souscrire à ces idées devrait trouver encore moins de difficultés à concevoir l'organisme corporel de l'homme comme un simple produit de la substance de la nature. Voilà pourquoi Günther cherche sans cesse à démontrer l'impossibilité d'un tel perfectionnement graduel, et il se sert dans ce but tout particulièrement de sa théorie sur l'*idée* et le *concept* (n. 84).

D'après lui, la pensée conceptuelle n'est pas simplement *distincte* de la pensée idéale, mais tout-à-fait *opposée* à elle. Étant une conception de l'universel, elle perçoit seulement l'*un* dans le *multiple*, c'est-à-dire ce qui est commun à divers phénomènes ou, au suprême degré, ce qui est *commun à toutes* choses, en tant qu'elles *tombent sous les sens.*

L'objet du premier concept n'est donc pas tant l'être que les phénomènes. L'*idée*, au contraire, est la pensée de l'être comme du principe *unique* des divers phénomènes. Ayant trouvé d'abord ce principe en lui-même et s'étant expliqué par lui ses propres phénomènes, l'esprit doit admettre en dehors de lui-même un autre principe, pour se rendre compte des phénomènes qu'il ne peut pas regarder comme les siens. La pensée idéale n'est donc pas limitée primitivement au monde extérieur, comme l'est la pensée conceptuelle, mais elle a pour premier objet ce qui se passe au dedans de l'esprit. Elle ne se perfectionne pas en *montant* jusqu'à l'universel par une simplification successive des représentations, mais en *descendant* au contraire, par la perception, jusqu'au principe réel des choses, s'expliquant ainsi non-seulement sa propre activité par son être propre, mais encore la vie naturelle par son principe, et comprenant enfin tout par Dieu, cause première de toutes choses. Rien ne serait donc plus absurde que d'attribuer à un seul et même principe, comme diverses manières dont il se manifesterait, ces deux façons de penser diamétralement opposées, dont les résultats sont l'un à l'autre ce que la racine est au sommet. Par conséquent, l'esprit qui reconnaît l'idée pour sa pensée propre ne peut pas regarder la pensée conceptuelle comme étant également un mode de sa manifestation. Il doit ainsi l'attribuer à un autre principe, c'est-à-dire à la nature: premièrement, parce que la pensée conceptuelle provient des perceptions sensibles et qu'au fond le concept n'est autre chose que le schème développé, élaboré du monde extérieur ; ensuite, parce que cette pensée répond à l'être de la nature qui est lui-même universel. Or l'homme, trouvant en lui-même ces deux manières de penser, doit se considérer comme un être composé d'esprit et de nature : pour le corps il est un individu de la nature (bien qu'il occupe un rang élevé parmi les êtres naturels), et sous ce rapport il n'est que phénomène d'un principe ; mais, pour

l'esprit, il est lui-même principe et un principe opposé à celui de la nature par une différence essentielle [1].

793. Croyant ainsi combattre victorieusement l'erreur des panthéistes, savoir que la vie spirituelle de l'homme peut être considérée comme une vie naturelle portée à une plus haute puissance, Günther accuse en même temps la scolastique non-seulement de n'avoir pas su triompher de cette erreur, mais encore d'avoir empêché Descartes d'y réussir. Assurément il reconnaît que l'ancienne école n'a pas ignoré la différence essentielle entre la nature et l'esprit (comment ne l'aurait-il pas avoué ?), mais il semble avoir cru un instant que l'antiquité n'avait même pas tenté la démonstration scientifique de cette différence. Car il fait valoir comme un mérite de Descartes d'avoir essayé de justifier scientifiquement le contraste de l'esprit et de la nature, dont tout le moyen âge aurait *simplement présupposé* la diversité qualificative [2]. Toujours est-il que, d'après l'opinion bien formelle de Günther, une telle justification était absolument impossible dans la philosophie scolastique. Très-souvent il déclare, ce qui du reste est une pensée prédominante dans toute sa spéculation, que si l'on ne s'élève pas à un ordre supérieur de la pensée au moyen de la distinction entre le concept comme pensée de la nature, et l'idée comme pensée de l'esprit, on ferait de vains efforts pour défendre le dualisme de l'être, en d'autres termes, pour soutenir la distinction essentielle de la nature et de l'esprit, ainsi que la diversité de Dieu et du monde. « Or, dit-il, la science qui avait autrefois prévalu dans l'Église sous l'empire de l'ancienne philosophie conceptuelle, n'avait encore aucun soupçon de la pensée qui distingue proprement l'esprit. » Elle n'avait même pas en-

[1] *Vorsch.*, t. I, p. 154 et ss., p. 220 et ss. — T. II, p. CLX. — *Eur. und Her.*, p. 26 et ss., p. 161, 184 et ss. — *Peregrins Gastm.*, p. 466 et ss. — *Janusk.*, p. 97 et ss.

[2] *Eur. und Her.*, p. 173.

core compris « que l'esprit acquiert sa propre perfection, non par la pensée de l'universel dans le monde extérieur, mais par la pensée du principe réel de ses phénomènes ou par la pensée de lui-même comme cause de ces phénomènes [1]. » Mais, tant qu'on regarde la pensée abstractive du concept comme la pensée caractéristique de l'esprit et par suite comme la pensée la plus haute qui existe dans l'homme, on ne peut pas, avec quelque fondement, empêcher les adversaires de considérer l'âme humaine et l'âme animale comme les phénomènes d'un même principe. « En effet, la nature elle-même peut abstraire, et de fait l'abstraction se trouve dans ses productions supérieures, dans le monde animal; car les images de l'imagination avec les lois de l'association qui président à cette faculté ne sont autre chose que des concepts encore imparfaitement constitués, et ces concepts ne sont autre chose que les schèmes complets et élaborés du monde extérieur [2]. »

Il y a plus. L'ancienne école non-seulement n'aurait pas su démontrer scientifiquement la différence essentielle de l'esprit et de la nature, mais elle n'aurait même pas su déterminer exactement la nature de cette différence. Si nous en croyons Günther, elle se contentait de dire que l'âme humaine est un principe vital immortel du corps, tandis que l'âme des brutes est un principe mortel. Cette notion si défectueuse aurait aussi entraîné Descartes à la méprise qu'on lui reproche. En effet, de ce que l'âme des brutes est mortelle, on ne peut pas plus conclure qu'elle ne résulte pas de la composition mécanique de parties corporelles, qu'on ne peut déduire de l'immortalité de l'esprit qu'il possède une pensée autre que celle du concept. On explique par là comment Descartes a cru faire comprendre d'une manière com-

[1] *Eur. und Her.*, p. 328. — Cf. plusieurs passages semblables cités n. 86.

[2] *Peregrins Gastm.*, p. 467, *Eur. und Her.* p. 26. — Cf. supr. n. 84.

plète la différence dont il s'agit, en disant que les êtres naturels sont une matière mue mécaniquement, tandis que les esprits sont des êtres pensants. Il aurait dû, au contraire, reconnaître dans les uns et les autres la vie et la conscience, pour déterminer la diversité des principes d'après les divers degrés de cette conscience [1].

II.

Quelle est l'essence de l'âme humaine.

794. Selon Günther, la scolastique faisait consister la différence essentielle de l'âme humaine et de l'âme des brutes en ce que l'une est immortelle et l'autre mortelle. On aurait donc dû s'attendre de sa part au reproche fait à la scolastique d'avoir donné de cette différence une notion non-seulement incomplète, mais encore fausse et en contradiction avec elle-même. En effet, continuant son exposé historique, il dit que, d'après la théorie en vigueur au temps de Descartes, « les âmes des brutes ne cessent d'exister que par la volonté du Créateur. D'autre part, on concevait précisément la *toute-puissance* de Dieu comme s'étendant à *tout*, par conséquent comme capable aussi bien de faire sortir ces âmes du néant que de les y faire rentrer». Or, si l'âme des bêtes périt, parce que Dieu le veut, et si c'est la toute-puissance divine qui les fait rentrer dans le néant, évidemment la cause de leur mortalité ne se trouve pas dans leur essence. On ne peut même pas dire, à parler proprement, qu'elle soit mortelle; car mourir n'est pas être anéanti par la toute-puissance divine. Donc, faire consister d'une part la différence de l'âme des brutes d'avec l'esprit uniquement en ce que la première est mortelle, et donner d'autre part de sa mortalité la notion dont nous

[1] *Eur. und Her.*, p. 174 et ss.

parlons, c'est dire en d'autres termes que leur différence n'est pas essentielle. — Cependant la vérité est que Günther prête ici à l'ancienne école l'opinion de certains philosophes modernes qui cherchaient à corriger le système de Descartes sans revenir à la philosophie scolastique (n. 683). D'après la doctrine des scolastiques, la toute-puissance divine peut aussi bien anéantir les choses qui existent que donner l'existence à celles qui n'existent pas; néanmoins il n'est pas à croire que Dieu anéantisse jamais aucune des choses qu'il a créées [1]. Pour expliquer l'origine d'un principe vital sensible, on ne croyait pas nécessaire de recourir à l'activité créatrice de Dieu; c'est pourquoi on ne faisait pas non plus intervenir l'influence de la toute-puissance divine pour expliquer sa mort. Si les forces de la nature suffisent pour faire naître une âme animale, elles doivent aussi suffire pour que cette âme cesse d'exister, d'après l'axiome connu dont la valeur n'est pas restreinte à la jurisprudence : *Per quas causas res nascitur, per easdem dissolvitur.*

795. Rappelons ici brièvement les doctrines de la scolastique. La différence essentielle de la substance spirituelle et de la substance corporelle (partant de tout être naturel) consiste, d'après cette école, en ce que la substance corporelle se compose de matière et de forme, tandis que la substance spirituelle est une forme vitale subsistant en elle-même (n. 92). Pour bien comprendre cette définition, dit S. Thomas [2], il faut se tenir strictement au concept de matière, tel qu'on le détermine ordinairement d'après Aristote et S. Augustin. La matière est un *substratum*, indéterminé par soi, qui doit recevoir d'un autre sa détermination. Par conséquent la substance dans laquelle le *substratum* est une telle matière contient dans son être des

[1] S. Thom., *Summ.*, p. I, q. 104, a. 5. — *De pot.*, q. 5, a. 4.
[2] *Quæst. disp.*, de spir. creat., a. 1.

parties réellement distinctes. — Si néanmoins certains philosophes admettent une certaine matière même dans l'esprit, cela vient uniquement de ce qu'ils donnent plus d'extension au concept de matière. Comme la matière a besoin d'être déterminée pour qu'elle soit une essence complète, capable d'exister, elle est donc à la forme ce qu'une chose pouvant devenir quelque chose de déterminé est à ce *par quoi* elle est quelque chose de déterminé, en d'autres termes, ce qu'une puissance (*potentia*) est à son acte (*actus*). Si donc on ne considère la matière qu'à ce point de vue, appelant matière tout ce qui est *potentia*, on peut dire assurément que les substances spirituelles, comme toutes les choses créées, se composent de matière. Comme elles existent, non par elles-mêmes ou en vertu de leur essence, mais par la puissance du Créateur, on peut distinguer en elles l'essence, ou ce qui peut être, d'avec l'existence, et concevoir cette essence comme étant à l'existence ce que la puissance est à l'acte. Mais dans les corps l'essence et l'existence ont la même relation. Pour connaître la différence de l'esprit et du corps, il faut donc faire attention que la relation de la matière à la forme dont nous parlions plus haut diffère totalement de la relation qui existe entre l'essence et l'existence. La puissance à laquelle l'existence correspond comme acte est quelque chose qui peut être, mais qui n'existe pas par soi, tandis que la puissance dont la forme est l'acte est quelque chose qui peut être déterminé, mais qui par soi est sans détermination : en d'autres termes, c'est un élément déterminable. Or les choses déterminées seules peuvent exister ou recevoir l'existence ; par conséquent l'essence suppose la détermination et implique dès lors la forme. La différence consiste donc en ce que dans le corps se trouvent les deux relations dont nous parlons. Dans son essence nous devons distinguer le sujet, comme un élément déterminable, de ce qui le détermine, de la forme, et puis concevoir ce sujet déterminé par la

forme, ou l'essence, comme étant à l'existence ce que la puissance est à l'acte. Dans l'esprit, au contraire, nous ne trouvons que cette dernière relation : son essence est simple. Comparée à la matière du corps, elle est un sujet ayant sa détermination par lui-même et ne la recevant pas d'un autre; comparée à la forme du corps, elle est un principe déterminant qui n'a pas besoin d'être dans un autre comme dans son sujet, mais qui subsiste en lui-même, étant son propre soutien [1]. — On demandera peut-être : Qu'est-ce qui détermine ce principe, quand il n'existe pas dans un autre, à être son propre sujet? Nous répondons que, comme toute essence, il détermine l'être qu'il reçoit (n. 373).

Toutefois nous n'avons guère besoin, ce semble, de faire observer que nous ne faisons ces distinctions que pour expliquer la nature des choses par leurs principes constitutifs et nullement pour insinuer qu'on trouve dans leur naissance même des phases distinctes et séparées. Ce serait une absurdité de croire que la matière soit produite la première, que la forme lui soit ensuite unie pour la déterminer et que l'existence soit enfin donnée à l'essence ainsi formée (n. 746). D'ailleurs nous avons déjà montré que, d'après un grand nombre de scolastiques, la distinction entre l'essence et l'être n'est pas une distinction physique comme celle qui existe entre la matière et la forme, mais seulement une distinction métaphysique.

[1] In rebus compositis est considerare duplicem actum et duplicem potentiam. Nam primo quidem materia est ut potentia respectu formæ et forma est actus ejus; et iterum natura constituta ex materia et forma est ut potentia respectu ipsius esse, in quantum est susceptiva ejus. Remoto igitur fundamento materiæ, si remaneat aliqua forma determinatæ naturæ per se subsistens, non in materia, adhuc comparabitur ad suum esse ut potentia ad actum. Non dico autem ut potentiam separabilem ab actu, sed quam semper suus actus comitetur. Et hoc modo natura spiritualis substantiæ, quæ non est composita ex materia et forma, est ut potentia respectu sui esse. (S. Thom., *Quæst. disp.*, de spir. creat., a. 1.)

Selon l'ancienne école, c'est cette exemption de la matière et la simplicité de l'être qu'elle implique qui constitue le caractère par lequel la substance spirituelle se distingue proprement de la substance corporelle, et nullement l'immortalité. En effet, bien qu'un principe subsistant en soi (la vraie monade), s'il pouvait périr, ne puisse toutefois périr que par la toute-puissance de Celui qui l'a créé, et qu'ainsi toute substance incorporelle soit impérissable, il ne s'ensuit pas qu'au contraire toute substance corporelle puisse périr. Des corps vivants peuvent être immortels et des corps inanimés indestructibles. La foi nous enseigne que les corps ressuscités ne sont plus sujets à la mort et que le nouveau ciel et la nouvelle terre annoncés dans les Livres saints ne sont plus soumis à la corruption. — Soit, répliquera-t-on; mais cette immortalité et cette incorruptibilité ne sont pas fondées sur l'essence des corps; par conséquent, l'essence des corps se distingue toujours de celle des esprits en ce que les corps peuvent bien être impérissables, tandis que les esprits ne peuvent pas être périssables. — Supposons, dirons-nous, qu'il en soit ainsi; toujours est-il que la plupart des scolastiques ne pouvaient pas faire consister en cela la différence essentielle de l'esprit et du corps, car ils étaient persuadés qu'il peut y avoir et qu'il y a de fait des corps auxquels l'incorruptibilité est essentielle.

Sans doute, tous les scolastiques regardaient l'immortalité des corps ressuscités et la rénovation du ciel et de la terre comme une qualité surnaturelle, non essentielle. Cependant, si quelques théologiens adoptaient l'opinion de Platon expliquant l'incorruptibilité des corps par la volonté du Créateur, la plupart, en particulier S. Thomas et S. Bonaventure, croyaient avec Aristote que leur incorruptibilité est fondée sur leur essence[1]. Donc, on opposait

[1] S. Thom., *Summ.*, p. I, q. 66, a. 2.— S. Bonav., *in lib.*II. Dist. 12, a. 2, q. 1. — Suarez. *Metaph.*, Disp. XIII, sect. 11.

comme étant les unes incorruptibles, les autres corruptibles, non les choses spirituelles et les choses corporelles, mais les substances célestes et les substances terrestres. Et si l'on est convaincu que l'antiquité se trompait à cet égard, et que le soleil, les planètes et les autres corps célestes sont sujets à des changements incompatibles avec une incorruptibilité essentielle, toutefois on n'ira pas jusqu'à dire qu'un corps incorruptible par sa nature soit absolument inconcevable. Car enfin, si l'on regarde la matière comme quelque chose de substantiel et non comme un simple phénomène de forces, on doit admettre que la base matérielle des choses est incorruptible. S'il n'y a dans la nature, d'après la conviction unanime des philosophes anciens et modernes, ni création ni anéantissement, mais seulement génération et dissolution, c'est que la matière des corps ne peut être ni produite ni anéantie par les forces de la nature. L'esprit ne différerait donc pas essentiellement de la matière des corps, si son essence consistait dans l'incorruptibilité. Mais, pour comprendre combien les scolastiques étaient éloignés de ces fausses opinions, il suffit de se rappeler qu'ils affirmaient expressément l'incorruptibilité de la matière aussi bien que de l'esprit [1].

796. Jusqu'ici nous avons parlé en général de la différence essentielle de l'esprit et des êtres naturels; mais, en examinant cette question, c'est l'homme qu'on a principalement en vue. On se demande en quoi consiste la différence essentielle de l'*âme humaine* et de l'*âme des brutes*. En effet, considéré comme être corporel et sensible, l'homme ne se distingue des autres espèces d'êtres naturels que comme une espèce particulière se distingue de toutes les autres. Pour qu'on trouve encore en lui cette opposition entre l'esprit et la nature, il faut que son âme diffère

[1] *In Arist. Phys.*, lib. I, cap. 9.

du principe vital des êtres naturels. Or nous savons déjà comment cette différence a été déterminée par la scolastique. L'âme des brutes est un principe vital qui ne peut naître et exister que dans la matière et qui ne peut opérer qu'en union avec elle. L'âme humaine, au contraire, existe sans doute aussi dans la matière et est en elle comme un principe vital; néanmoins elle a un être indépendant de la matière et une activité à laquelle le corps ne participe point. Quoiqu'on puisse déduire de là immédiatement, d'une part, la mortalité de l'âme des brutes et, d'autre part, l'immortalité de l'âme humaine, cependant, pour désigner leur différence essentielle, la scolastique ne se sert nullement des termes *mortel* et *immortel*, mais des termes *matériel* et *immatériel*, ou bien *sensible* et *spirituel*. Cela n'est pas sans importance; car ils expriment ainsi la cause de la corruptibilité et de l'incorruptibilité. Quand l'organisme du corps est tellement lésé qu'il n'est plus apte aux fonctions vitales proprement dites de l'être organique, le principe vital ne peut non plus persévérer en lui. Si donc le principe vital est tel qu'il ne puisse pas exister hors de la matière dans laquelle il est, et si sous ce rapport il peut être comparé aux qualités accidentelles, il doit cesser d'être lorsque cette lésion a lieu. Toutefois sa destruction n'est pas plus un anéantissement que sa génération n'est une création dans le sens strict du mot (n. 746 et ss.). Lorsque la nature du principe vital est, au contraire, telle qu'il possède indépendamment de la matière un être dans lequel il subsiste pour lui-même, il ne peut pas disparaître par la seule raison que le corps n'est plus apte aux fonctions vitales. Par conséquent, tandis que l'animal meurt, lorsque l'âme qui l'anime *s'éteint* en lui, la mort de l'homme consiste, au contraire, en ce que l'âme se *sépare* du corps. C'est pourquoi Aristote caractérise très-bien l'immortalité de l'esprit humain en disant que l'âme qui est esprit (νοῦς), manifestant comme telle une activité qui ne se

consomme pas dans les organes, peut seule se séparer du corps. L'âme séparée n'est pas plus sujette à la mort ou à la corruption que ne l'est le pur esprit [1].

D'ailleurs, il était plus juste de faire consister la prérogative essentielle de l'âme humaine dans l'*exemption de la matière*, parce qu'on explique par elle comme par leur principe commun non-seulement l'immortalité, mais encore toutes les autres perfections qui distinguent l'homme.

Revenons à présent au reproche que Günther fait à la scolastique d'avoir, par ses définitions, entraîné Descartes dans la méprise que nous signalions plus haut. D'abord il n'est pas vrai, comme nous l'avons déjà montré, que « les doctrines accréditées avant Descartes aient fait consister la différence entre l'âme humaine et l'âme des brutes dans l'immortalité de l'une et la mortalité de l'autre ». Mais, s'il en avait été ainsi, Descartes aurait dû comprendre la vérité qui ne se déduit pas du concept de mortalité, en portant son attention sur le sujet auquel on attribuait cette qualité. En appelant mortel un être, on nie simplement de lui une prérogative que possède l'esprit humain; mais le sujet dont on la nie exprime une perfection positive, puisqu'il n'est autre que l'*âme* ou le *principe vital*. Si donc Descartes avait sérieusement médité ce qu'Aristote dont il s'est tant moqué et après lui les scolastiques enseignaient, pour réfuter le matérialisme des anciens Grecs, sur la vie et son principe, ainsi que sur l'activité et sur les formes substantielles en général, il n'aurait pas renouvelé, par sa théorie mécanique, cette erreur surannée, ni considéré la vie de la nature, y compris le monde des animaux, comme résultant de la combinaison mécanique des parties corporelles.

Quant à l'immortalité, Descartes n'aurait pas dû perdre de vue ce que l'ancienne école enseignait sur sa cause. Si, comme le lui reproche Günther, il n'a pas su re-

[1] *De anima*, lib. III, c. 5.

connaître par elle la pensée qui distingue proprement l'esprit, il s'agit de savoir si la scolastique n'a pas été plus heureuse sous ce rapport.

III.

Preuve de l'immatérialité de l'âme, tirée de la faculté de connaître.

797. En appelant matérielle ou même corporelle l'âme des brutes, on veut dire, d'après les explications fournies plus haut, qu'elle ne peut exister ni agir que dans la matière, mais nullement qu'elle se compose elle-même de matière et qu'elle soit en conséquence une espèce de corps, comme le soutenaient parmi les anciens philosophes grecs les Ioniens et parmi les philosophes plus récents Bacon et d'autres. Saint Thomas commence au contraire son étude sur la nature de l'âme humaine[1] en prouvant qu'aucune âme ne peut être une substance corporelle. Des divers arguments par lesquels on pourrait établir cette vérité[2], il se contente d'exposer un seul. Par *âme* l'on entend, non un principe quel qu'il soit d'une fonction vitale quelconque, — car autrement chaque sens particulier pourrait s'appeler âme, — mais le principe unique de toute l'activité vitale qui se trouve dans un corps vivant[3]. Or, comme tout corps n'est pas vivant, le corps vivant ne possède pas la vie en tant que corps, mais seulement en tant que corps d'une espèce déterminée. Si donc le principe de la vie qui se trouve dans les substances vivantes s'appelle *âme*, cette âme doit être pour le corps l'élément déterminant, par con-

[1] *Summ.*, p. I, q. 75, a. 1.

[2] Voir les principaux *Cont. Gent.*, lib. II, c. 65. — Greg. à Valent. *in Summ. s. Thom.*, p. I, disp. 6, q. 1, punct. 1.

[3] Primum principium vitæ in ipsis rebus corporeis viventibus existens. (*Ibid.*)

séquent, sa forme. L'âme n'est donc pas corps, mais ce qui fait un corps vivant d'une matière apte à vivre sans être vivante par elle-même [1].

Il pourrait sembler que ce raisonnement n'est fondé que sur la théorie scolastique de la matière et de la forme; mais il n'en est pas ainsi. Pour réfuter par cet argument le système de Bacon et autres, il suffit d'admettre que l'activité vitale suppose une force d'une nature toute particulière. Dès lors il faut que l'*esprit* ou la matière subtile, avec laquelle on voudrait confondre l'âme animale, communique au corps cette force et qu'ainsi elle la contienne elle-même. Or, puisque cet esprit doit être corporel ou matière, nous devons distinguer en lui cette force même ou son principe d'avec la base matérielle dans laquelle elle réside. Par conséquent, cette matière même serait déjà animée et cette force ou son principe devrait être regardé comme l'âme. On ne gagnerait donc rien par ces suppositions; seulement on détruirait l'unité substantielle des êtres vivants; car on dirait en dernière analyse que l'être vivant se compose, *non* d'un corps et d'une âme, mais de deux corps dont l'un serait animé et l'autre inanimé [2].

798. Mais, si l'âme n'est pas corps, cependant toute âme n'est pas pour cela une substance distincte du corps et complète en elle-même. L'âme purement sensible est plutôt, comme les formes substantielles des autres choses naturelles, un principe qui forme, en s'unissant à la matière, la substance unique du corps vivant et sensible et qui ne peut exister que dans cette substance. En effet, le ca-

[1] C'est pourquoi on définit communément l'âme : « Anima est actus corporis organici; » car la matière organisée seule est capable de la vie, c'est-à-dire apte aux fonctions vitales.

Εἴ τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν· εἴη ἂν ἡ πρώτη ἐντελέχεια σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ. (Aristot., *De anima*, lib. I, c. 1.)

[2] Cf. S. Thom., *loc. cit.*, art. 5.

ractère distinctif de l'âme humaine consiste précisément en ce qu'elle est substance et même substance complète, au moins en ce sens qu'elle peut exister sans la matière qui devient un corps humain par son union avec elle. Pour montrer la réalité de cette différence, les scolastiques, non moins que Günther, s'appuyaient sur la manière dont les deux principes opèrent et se manifestent; car la nature des choses se révèle à nous dans leurs opérations, dans leurs phénomènes. Lorsque Günther dit en outre que la manière dont la nature connaît suppose un principe divisé, tandis que la pensée de l'esprit exige un principe indivisé, ses explications s'accordent avec celles de la scolastique au moins quant aux termes. Toutefois, par principe divisé Günther entend la substance universelle de la nature, tandis que les scolastiques ont en vue la substance individuelle douée de connaissance. Celle-ci est divisée ou plutôt composée de parties, en tant que sa connaissance ne peut pas plus partir de l'âme seule que du corps seul, mais qu'elle doit se former dans les organes du corps par les facultés de l'âme. D'ailleurs, ce principe peut encore être regardé comme divisé, parce que tout organe est nécessairement étendu et dès lors, sinon divisé, au moins divisible. Dans l'homme, au contraire, nous trouvons, outre cette connaissance sensible, une connaissance d'une nature supérieure, une connaissance qui ne peut être le phénomène d'un principe composé, mais seulement d'un principe simple. Cette connaissance a donc lieu, non dans un organe, mais dans l'âme seule et sans la participation du corps. Or, si l'âme a par elle-même et sans le corps une certaine activité, elle doit aussi avoir par elle-même un être indépendant de son union avec le corps. Nous verrons dans le chapitre suivant si pour cette raison, comme le croit Günther, le principe spirituel doit être distinct dans l'homme de celui qui connaît par les sens. Ici nous devons examiner si la scolastique a connu et apprécié à sa juste valeur la pensée qui

distingue proprement l'esprit et si en conséquence elle s'est bien rendu compte de ce qu'elle enseignait sur la différence de l'âme humaine et de l'âme des brutes.

Nous avons donc à prouver que la connaissance plus haute qui existe dans l'homme et que nous appelons rationnelle ou intellectuelle est vraiment une activité immatérielle, en sorte que nous puissions conclure, de la liberté avec laquelle l'âme humaine opère en elle, la liberté de son être, son indépendance de la matière. Or, comme il n'y a guère de questions qui aient autant occupé les scolastiques, certes on trouvera étrange cette assertion de Günther que jusqu'à Descartes on avait simplement présupposé, sans la prouver, la différence entre l'âme sensible et l'âme raisonnable. Mais il y a plus. Quant à l'idée fondamentale, les scolastiques prenaient précisément la voie que Günther lui-même tient pour seule légitime. Il nous suffirait de rappeler ici les explications données dans nos études précédentes. Nous avons montré avec quelle certitude et avec quelle insistance l'ancienne école faisait ressortir le caractère distinctif de la connaissance intellectuelle, la faisant consister dans la perception de l'être, principe réel des phénomènes. Mais, quoique nous ayons déjà montré alors qu'elle expliquait l'aptitude de l'esprit pour cette pensée par l'immatérialité de son être (n. 105), cependant elle portait principalement son attention sur la nature de la connaissance même. Qu'il nous soit permis de revenir encore sur une question de si haute importance.

799. Parlons d'abord de la connaissance de soi-même. Il est vrai que les scolastiques donnaient diverses réponses à cette question : Dans quelle mesure et comment le sens connaît-il sa propre perception? L'opinion la plus commune était celle de saint Thomas, savoir qu'aucun sens ne connaît sa propre activité par un acte distinct d'elle, mais que le sens interne connaît les objets ainsi que la perception des

sens externes [1]. Cependant tous s'accordaient à dire que ni les sens externes ni le sens interne ne se connaissent eux-mêmes. On faisait consister la prérogative de l'esprit dans la connaissance de lui-même. Sur cette question on était tellement unanime que même le grand poëte qui a su, avec un art admirable, insérer dans ses chants sublimes toutes les doctrines philosophiques et théologiques de son temps, a cru pouvoir signaler comme seul caractère vraiment distinctif de l'esprit la connaissance de lui-même. Il parle du souffle créateur qui produit l'âme humaine dans l'embryon formé par les forces de la nature, et, pour exprimer que par cette âme seule l'homme vit, sent et pense, il met à la place de la pensée la connaissance de soi, acte par lequel « l'âme se replie sur elle-même [2] ».

En traitant cette question [3], saint Thomas renvoie souvent à un écrit intitulé *de Causis*. Plusieurs éditions le mettent parmi les œuvres d'Aristote ; il est certain, toutefois, que ce livre est d'une époque bien plus récente et qu'il appartient à une autre tendance philosophique. Saint Thomas pense qu'il eut pour auteur un Arabe. Ce n'est au fond qu'un extrait des œuvres théologiques du néo-platonicien Proclus.

[1] Ad sensum communem referuntur omnes apprehensiones sensuum, a quo etiam percipiuntur actiones sensuum sicut cum quis videt se videre. Hoc enim non potest fieri per sensum proprium, qui non cognoscit nisi formam sensibilis, a quo immutatur : in qua immutatione perficitur visio, et ex qua immutatione sequitur alia immutatio in sensu communi, qui visionem percipit. (*Summ.*, p. I, q. 78 a. 4, ad. 2.)

Comme saint Thomas dit ici en terminant : visionem percipit, il faudrait également, au lieu de : videt se videre, dire : *videt suam visionem*. Voir sur ce point *Cont. Gent.*, lib. II, c. 66, n. 4, et dans cet ouvrage-ci n. 105.

[2] .... E fassi un' alma sola,
Que vive e sente e sè in sè rigira.
(Dante, *Div. Com.*, *Purg.*, cant. 25, v. 73.)

[3] *De verit.*, q. 1, a. 9. — q. 2, a. 2, ad. 2. — *Summ.*, p. I, q. 14, a. 2, ad. 1. (Voir plus haut nn. 105, 106.) — *In lib.* II. Dist. XIX, q. 1, a. 1.

Le Docteur angélique a écrit un commentaire de cet ouvrage ; mais on comprend sans peine qu'en le commentant il le corrige bien des fois. Cependant, comme il renvoie à cet écrit dans la question qui nous occupe, il sera bon d'examiner la doctrine qu'on y trouve exposée.

Tout être percevant sa connaissance et sachant qu'il connaît, connaît aussi son être ou son essence ; car en disant : Je connais, il distingue précisément de la connaissance cet être même qu'il en considère comme le principe. Or que l'âme humaine possède une telle connaissance d'elle-même, c'est ce que l'opuscule dont nous parlons présuppose comme un fait incontestable. L'auteur en conclut que l'âme n'existe pas simplement dans le corps et avec le corps, mais qu'elle subsiste pour elle-même et en elle-même. Si le connaissant se perçoit lui-même, c'est-à-dire son être, cet être est en même temps le principe dont part la connaissance et l'objet sur lequel elle est dirigée : le connaissant et le connu sont identiques [1]. Dans une certaine mesure la même chose a lieu, lorsque le connu est simplement un phénomène du connaissant ; car le phénomène appartient à l'être. Mais, si le phénomène n'est pas connu dans sa relation avec l'être, ou si l'être n'est pas connu en même temps, le connaissant n'est pas connu quant à ce qui le constitue ou quant à *lui-même*. L'unité qui existe dans la chose entre l'essence et ses phénomenes ne se trouve pas dans la connaissance qui perçoit les phénomènes séparés de leur essence. Dans une telle connaissance le connaissant est donc identique à l'objet connu, non simplement, mais seulement d'une certaine manière (*secundum quid*). Il faut par conséquent, pour parler

[1] Omnis sciens, qui scit essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa. Quod est, quia scientia non est nisi actio intelligentis. Cum ergo scit sciens essentiam, tunc redit per operationem suam intelligibilem ad essentiam suam. Et hoc non est ita, nisi quia sciens et scitum sunt res una, quoniam scientia scientis essentiam suam est *ex eo*, quia est sciens essentiam suam, et *ad eum*, quia est scitum. (*Lib. de causis*, prop. 15.)

le langage de la philosophie moderne, que l'*objectivation* du sujet se complète, que le sujet soit trouvé dans l'objet et qu'ainsi il s'objective à lui-même quant à l'être qui le distingue.

Pour comprendre que l'unité du connaissant et du connu n'est possible que dans un principe immatériel, remarquons qu'il y a dans la connaissance de soi-même une double immanence. La première lui est commune avec toute activité cognitive; elle consiste en ce que la connaissance n'influe pas sur un autre, mais qu'elle existe dans le connaissant même comme une chose qui le perfectionne. Mais il y a dans la connaissance de soi-même encore une autre sorte d'immanence; car en elle l'objet, qui engendre dans l'intelligence l'activité cognitive et sur lequel celle-ci est dirigée, n'est pas un être distinct, mais le connaissant lui-même. Une telle activité immanente est absolument inconcevable dans un principe qui ne peut exister et opérer qu'en des organes. Celui-ci ne peut connaître sans que les organes éprouvent de la part de l'objet une impression qui les modifie. Par conséquent, pour qu'il se connût lui-même, il faudrait que son être même produisît cette impression, et, comme il n'a de réalité que dans les organes et avec les organes, ceux-ci devraient influer ainsi sur eux-mêmes. Or cela est impossible. Une chose corporelle peut bien souffrir de la part d'une autre et exercer une certaine influence sur d'autres choses, mais elle ne peut se modifier elle-même que si l'une de ses parties influe sur une autre [1].

[1] Cum operatio non possit esse nisi rei per se existentis, oportet illud, quod per se habet operationem absolutam, etiam esse absolutum per se habere. Operatio autem intellectus est ipsius absolute, sine hoc quod in hac operatione aliquod organum corporale communicet : quod patet..... quia intellectus intelligit se ; quod non contingit in aliqua virtute, cujus operatio fit per organum corporale : cujus ratio est, quia secundum Avicennam (De Anima, p. II, c. 2) cujuslibet virtutis operantis per organum corporale

Mais n'est-il pas vrai également que l'esprit ne peut influer sur lui-même de manière à se modifier que par des forces particulières qui ne sont pas son être même? Sans doute ; cependant qu'on se rappelle la manière différente, expliquée plus haut (nn. 638, 785), dont le corps avec ses parties et l'esprit avec ses forces forment un tout. L'esprit est dans chacune de ses forces quant à toute son essence, quoique non quant à toute sa puissance; tandis que dans le corps non-seulement les forces, mais encore l'essence même, sont divisées. D'ailleurs, pour qu'une faculté immatérielle entre en activité, l'influence modifiante sans laquelle la perception ne peut naître dans l'organe n'est pas nécessaire ; il suffit que l'objet intelligible soit uni à la faculté, et un changement n'est nécessaire dans cette faculté que si l'objet intelligible n'est pas uni au connaissant par lui-même, mais au moyen d'une image intelligible (nn. 103, 121). Si donc l'âme humaine possède dans la raison une faculté immatérielle, si en conséquence elle a elle-même un être immatériel, on comprend sans difficulté comment elle peut se révéler à elle-même, comment *elle* peut, comme objet intelligible, exercer sur la raison, avec laquelle et dans laquelle elle est, cette influence qui engendre la connaissance sans changement[1]. Si au con-

oportet ut organum sit medium inter ipsam et objectum ejus. Visus enim nihil cognoscit, nisi illud, cujus species est in pupilla. Unde cum non sit possibile, ut organum corporale cadat medium inter virtutem aliquam et ipsam essentiam virtutis, non erit possibile, ut aliqua virtus operans mediante organo corporali cognoscat seipsam. Et hæc probatio tangitur in Libro de Causis prop. 15. — (*In lib.* II. Dist. XIX. q. 1, a. 1.) — Cf. *Cont. Gent.*, lib. II, c. 49, n. 7, 8.

[1] Par conséquent, dans l'opuscule cité, on conclut, de l'unité et de l'immanence de la connaissance de soi-même, s'il est permis de parler ainsi, à l'immanence de l'être même de l'âme : « Est stans fixa per se, non indigens in sui fixione et sua essentia re alia regente (i. e. sustentante per modum subjecti) ipsam, quoniam est substantia simplex sufficiens sibi per seipsam. » — Or cette conclusion n'était possible que parce que, dans une proposition précédente, l'indivisi-

traire elle n'avait pas un être indépendant, n'ayant aucune réalité que par son union avec le corps, ni dès lors aucune activité que dans les organes et par les organes, elle ne pourrait également, comme cela se fait dans la connaissance sensible, qu'influer par un organe sur un autre, et, par conséquent, elle ne pourrait que percevoir son activité, mais non se connaître elle-même.

La même vérité peut encore se prouver d'une autre manière. Comme nous ne connaissons pas notre être par intuition, mais par le moyen de nos passions et de nos actions, la connaissance de nous-mêmes ne peut se former qu'en rapportant nos actions et nos passions à notre être comme ses phénomènes. Or les sens ne peuvent pas connaître des relations, car, pour que les sens aient des perceptions, il faut, comme nous le disions plus haut, que l'organe par lesquels ils perçoivent éprouve une impression de la part de l'objet, tandis que des rapports ou des proportions ne peuvent pas influer sur un organe. En outre, la forme cognitive (le fantôme) par laquelle les sens perçoivent leur objet est nécessairement matérielle et étendue comme l'organe dans lequel elle est engendrée et par lequel elle est accueillie. Or une telle image ne peut pas représenter des relations. — Enfin, dans la connaissance de nous-mêmes, nous ne rapportons pas des phénomènes à d'autres phénomènes, mais nous les rapportons à l'être comme à leur principe. Or l'être comme *principe* ne peut pas être vu d'une manière sensible; il ne peut être saisi que par la pensée.

800. Par ces dernières preuves on voit en outre que l'immatérialité de l'âme est une conséquence non-seulement de la conscience de soi-même, mais encore de la pensée en général. Nous connaissons non-seulement par des repré-

bilité de l'esprit avait été établie comme un caractère qui le distingue d'avec le corps. Prop. 7 : « Intelligentia est substantia, quæ non dividitur. » — Cf. S. Thom., *Summ.*, p. I, q. 56, a. 1 ; — q. 87, a. 3, ad. 3. — Toletus *in Arist.*, lib. III, *de anima*, c. 2, q. 3.

sentations sensibles, mais encore par des représentations intellectuelles, par des concepts; donc le principe de la connaissance doit être en nous libre de la matière dans son opération et dans son être. — Ainsi, quoique l'antiquité se soit appuyée sur la conscience de soi-même pour prouver la diversité essentielle de l'esprit et de la nature[1], on ne peut nier, toutefois, que les scolastiques se soient servis plus généralement de la méthode que nous venons d'indiquer, en se fondant sur ce que la raison connaît au moyen des *universaux*. Or c'est en cela que Günther voit la plus déplorable méprise; car la connaissance de l'universel, d'après lui, appartient précisément à la nature. Aussi veut-il que la diversité essentielle de l'esprit et de la nature soit déduite de l'opposition que l'idée comme connaissance du principe réel forme avec le concept. Nous avons déjà montré que cette théorie de Günther est fondée sur une notion peu exacte du concept (n. 97 et ss.). En effet, il n'y a point de pensée ayant pour objet l'universel qui ne renferme la pensée de l'être comme du principe réel. D'autre part, la pensée du principe réel resterait incomplète en nous sans la *pensée* de l'universel. Cependant, pour revenir encore une fois sur ce point, on voit par les citations faites plus haut (n. 792) que Günther s'est laissé entraîner à attribuer la pensée de l'universel à la nature, parce qu'il ne regardait le concept que comme un *dessin achevé* de l'*image commune*. Si le concept se formait réellement, lorsque l'entendement simplifie ce que les représentations sensibles offrent de varié, en écartant le particulier et en retenant ce qui est commun, il ne serait en réalité autre chose et rien de meil-

[1] Saint Bonaventure dit également : « Nulla virtus materialis et corruptibilis nata est super se reflecti. Anima rationalis secundum actum proprium nata est super se reflecti cognoscendo se et amando : ergo virtus animæ rationalis non est materialis et corruptibilis; ergo est immaterialis et incorruptibilis, sed si virtus est incorruptibilis, substantia item, etc. » (*In* lib. II, dist. XIX, a. 1, q. 1.)—Cf. un autre passage du même saint Docteur, n. 807.

leur que le schème élaboré du monde extérieur, ainsi que le prétend Günther. Mais, certes, il n'en est pas ainsi.

Assurément, aucun autre concept ne se forme en nous sans le concept suprême, celui de l'*être;* car tous les concepts sont des déterminations plus particulières de ce premier concept. Mais ce serait une grave erreur de croire que nous obtenons ce concept en simplifiant les représentations sensibles. Sans doute, lorsque déjà nous concevons l'objet d'une représentation sensible au moyen d'un concept et qu'ensuite nous écartons successivement de cette représentation qui est déjà concept les divers caractères qu'elle renferme, il ne nous reste que la représentation la plus simple, celle de l'être ; mais c'est uniquement parce qu'elle se trouvait déjà au fond du concept dont nous sommes partis. Mais, si réellement nous ne percevons l'objet que par une représentation sensible et si nous retenons uniquement ce qui appartient à celle-ci, nous avons beau la simplifier tant que nous voulons, en faisant abstraction de la couleur, de la dureté, de la figure, etc., le plus simple auquel nous arrivons ne sera que *le plus simple des sens*, savoir l'extension vide, et jamais nous ne parviendrons *au plus simple de la pensée*, au concept de ce qui *est*. Et remarquons que nous ne pouvons pas concevoir par ce concept le plus simple les objets du monde sensible sans penser ce que Günther déclare être l'objet de l'idée. En effet, encore que nous ne concevions un objet sensible que comme une chose qui *est*, toutefois nous le concevons comme ce en quoi sont les phénomènes et de quoi ils sont les phénomènes. C'est pourquoi cette première conception renferme, quoique d'une manière implicite, la pensée de la substance et du principe réel (n. 100).

801. Mais que ces premiers et universels concepts ne soient pas obtenus par le perfectionnement de schèmes sensibles, c'est ce que nous comprendrons encore plus clairement, si au lieu du concept « être » nous considérons le

concept d'*être vivant*. Ce concept se trouve en toute conception intellectuelle d'un animal ou de l'homme. Or que nous offre la représentation sensible pour que nous puissions obtenir par elle ce concept? Les sens perçoivent le mouvement, mais seulement le mouvement extérieur et apparent. Mais, lorsque nous appelons vivante une chose qui se meut, nous pensons qu'elle se meut elle-même, et nous rapportons ainsi le mouvement qui apparaît au dehors à sa cause, en concevant la chose où il se trouve non-seulement comme une cause réelle en général, mais comme la cause réelle du mouvement qui est dans la chose même. Y a-t-il donc quelque représentation sensible du mouvement ou de quelque autre phénomène que ce soit, qu'il suffise de simplifier et d'élaborer pour arriver à la pensée d'une chose se mouvant par elle-même? L'esprit n'a-t-il pas besoin pour la concevoir de s'élever au-dessus de ce qui est sensible et de rapporter le sensible à son principe qui ne tombe pas sous les sens? Or le concept d'être se trouve au fond de tous les autres concepts, et le concept de vie est le fondement d'un très-grand nombre d'autres. Cela est manifeste pour les concepts par lesquels nous concevons des choses subsistantes en elles-mêmes. D'ailleurs nous avons déjà montré que les phénomènes, dès que nous les percevons non d'une manière purement sensible, mais conceptuellement, sont rapportés à la substance (n. 98). Il n'est donc pas vrai que nous recevions des concepts par une certaine élaboration de schèmes ou d'images sensibles. Ces concepts ne naissent, au contraire, que lorsque la raison connaît dans les choses ce qu'aucun sens ne peut atteindre et rapporte à elles comme à son principe ce qui apparaît d'une manière sensible. Günther dit avec raison que par sa parole intérieure et sa parole extérieure l'esprit imprime dans les concepts obtenus par les représentations sensibles le sceau de sa liberté, de son indépendance de la matière dans son activité [1]; mais en

[1] *Vorsch.*, tom. I, p. 230.

quoi se montre cette liberté d'action? Ce n'est pas, comme il le dit à l'endroit cité, en ce qu'il complète ou perfectionne le dessin de l'image commune, mais en ce que l'esprit, indépendant de la matière, pénètre, en lui-même comme hors de lui, à travers les phénomènes jusqu'à l'essence.

Par conséquent, puisque telle est la nature des concepts et qu'elle a été, comme nous l'avons longuement montré, comprise et expliquée ainsi par les scolastiques, ceux-ci avaient parfaitement raison lorsque, pour démontrer la différence essentielle de l'esprit et de la nature, ils s'appuyaient non-seulement sur la connaissance de soi-même, mais encore en général sur la nature de la pensée qui a lieu par des concepts. Saint Thomas dit sans doute que la diversité de la raison et des sens consiste en ce que la première connaît son activité et se connaît elle-même, tandis que les sens ne connaissent ni l'un ni l'autre [1]. Cependant bien des fois il indique aussi comme caractère distinctif que les sens perçoivent seulement les phénomènes extérieurs, tandis que la raison connaît l'essence intime des choses [2].

802. Toutefois, lors même que nous considérons dans le concept, non cette pensée de l'être sans laquelle il ne peut se former, mais seulement son universalité, nous devons encore reconnaître qu'il n'est pas simplement une représentation sensible perfectionnée, et voir en lui une représentation absolument différente des perceptions sensibles, une représentation intellectuelle, propre à l'esprit en tant qu'opposé à la nature. Dans un certain sens on peut dire, assurément, que notre pensée se meut en des concepts universels, parce que nous ne sommes pas des êtres purement spirituels, mais en même temps des êtres sensibles,

[1] Nullus sensus se ipsum cognoscit nec suam operationem : visus enim non videt se ipsum, nec videt se videre ; sed hoc superioris potentiæ est. Intellectus autem cognoscit se ipsùm et cognoscit se intelligere. Non est igitur idem intellectus et sensus. (*Contr. Gent.*, lib. II, c. 66, n. 4.)

[2] Voir les citations faites plus haut, n. 89.

appartenant sous ce rapport à la nature. Nous connaissons sans doute, en nous comme dans les choses distinctes de nous, de l'être individuel, mais nous ne pouvons déterminer la nature de cet être, par conséquent l'essence qu'au moyen de représentations universelles, comme « substance, vie, sensation, intelligence ». La raison en est que notre âme, dans son union avec le corps, a besoin des représentations sensibles pour s'élever aux conceptions intellectuelles (nn. 36, 123). Mais on ne peut nullement dire pour cela que la pensée de l'universel appartienne à la nature. Lorsque Günther allègue comme preuve de cette assertion que le concept comme universel formel (pensée universelle) correspond au principe de la nature qui serait l'universel réel, cette raison tombe avec l'hypothèse sur laquelle elle est fondée. Toutefois Günther cherche une preuve de son assertion dans la connaissance que possède de fait la nature; mais nous ne pouvons jamais accorder que les images communes soient des représentations universelles en ce sens qu'elles n'auraient besoin que d'être mieux déterminées pour devenir des concepts [1]. Encore que l'on puisse comparer l'image commune au concept, en tant que par elle, malgré son unité, on peut connaître diverses choses de même espèce, et qu'on puisse même expliquer son origine en disant que l'imagination de l'animal, par suite de la perception de plusieurs choses, se forme une représentation ressemblant à toutes sans correspondre exactement à aucune, cependant cette représentation, cette image commune, considérée en elle-même, reste toujours la représentation de quelque chose d'individuel, parce qu'elle reste toujours une représentation sensible. Comme telle elle a pour cause et pour fondement un principe organique, non immatériel. Or il est absolument impossible qu'un organe reçoive ou soutienne une représentation qui ne soit pas matérielle

[1] *Vorsch.*, tom. I, p. 229.

comme lui, et dès lors individuelle. Cette représentation peut, il est vrai, être indéterminée en ce sens qu'elle ne contient pas tout ce qui apparaît réellement dans l'objet; mais ce qu'elle contient est déterminé comme tout ce qui est individuel. Lorsque nous réfléchissons sur un objet, par exemple une tour, son image est présente à notre imagination. Quelque faible et quelque indéterminée qu'elle puisse être sous bien des rapports, elle est toujours une représentation individuelle, et ainsi elle représente une chose d'une grandeur, d'une figure et de couleurs, etc., déterminées. Si donc il est possible d'une part que toutes ces choses se trouvent réellement dans une tour telles qu'elles sont dans notre représentation, d'autre part il peut y avoir bien des tours réelles et véritables dans lesquelles toutes ces choses sont entièrement différentes. Mais tout le contraire doit se dire du concept qui dirige nos réflexions. Il ne contient pas de hauteur, de largeur, de forme ou de figures déterminées, mais seulement ce qui est essentiel à la tour. Voilà pourquoi il n'est pas possible que son objet soit actué tel qu'il est pensé, mais pour être réalisé il doit recevoir des déterminations plus précises. Cependant il ne peut y avoir aucune tour véritable dans laquelle ne se retrouvent les déterminations que contient le concept. Par conséquent, comme une représentation n'est vraiment universelle que si elle représente ce qui est essentiel, son objet est considéré à juste titre comme étant ce qui est nécessaire dans une chose. Connaître l'universel, c'est connaître, non le particulier que perçoivent les sens, mais l'immuable qui se trouve comme leur loi au fond des phénomènes mobiles et changeants (n. 98, 154).

Or, si telle est la nature de la représentation universelle, elle ne peut être sensible, mais il faut qu'elle soit intellectuelle, c'est-à-dire qu'elle appartienne à un principe dont l'activité ne s'exerce pas, comme la faculté sensible, dans un organe et au moyen d'un organe, mais qui opère li-

brement en lui-même. Un tel principe est simple, non pas seulement en ce sens qu'il ne contient pas de parties diverses par leur quantité ou qu'il est inétendu, ce qu'on peut dire aussi de la force cognitive sensible, mais encore en ce sens qu'il n'est pas lié dans ses opérations à un sujet composé de telles parties. Si donc un tel principe, comme notre âme, existe néanmoins dans un substratum corporel, il doit y être de manière qu'il ait en même temps pour lui-même un être indépendant. Car ce qui ne subsiste pas pour soi ne peut pas non plus opérer en soi-même. Les scolastiques avaient donc parfaitement le droit de conclure ainsi : Pour qu'une chose sensible soit perçue par une représentation vraiment universelle, il faut que par l'abstraction elle soit dépouillée de la matière ; or elle ne peut être dépouillée ainsi que par un principe indépendant lui-même de la matière quant à son opération et à son être [1].

Günther disait lui-même, comme nous l'avons vu plus haut, que dans la formation des concepts se révèle l'activité libre et indépendante de l'esprit; mais il prétend aussi qu'en elle l'esprit opère au service de la nature, complétant avec la nature et pour la nature le travail que celle-ci a commencé, tandis qu'il possède dans l'idée une pensée tout autre et qui lui convient exclusivement. Or nous croyons avoir prouvé suffisamment qu'en pensant l'uni-

[1] Omne, quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Sic autem cognoscitur unumquodque, sicut forma ejus est in cognoscente. Anima autem intellectiva cognoscit rem aliquam in sua natura absoluta, puta lapidem, in quantum est lapis absolute. Est igitur forma lapidis absolute secundum propriam rationem formalem in anima intellectiva. Anima igitur intellectiva est forma absoluta, non autem aliquid compositum ex materia et forma. Si enim anima intellectiva esset composita ex materia et forma, formæ rerum reciperentur in ea ut individuales; et sic non cognosceret nisi singulare, sicut accidit in potentiis sensitivis, quæ recipiunt formas rerum in organo corporali. (S. Thom., *Summ.*, p. I, q. 75, a. 5.) — Cf. *Contr. Gent.*, lib. II, c. 50, c. 66, n. 2. — *Quæst. disp. de anima*, art. 14. — *De ente et essentia*, c. 5

versel l'esprit exécute un travail tout nouveau et qui lui est exclusivement propre, un travail auquel la nature n'a pas plus de part qu'à la pensée du principe réel. La pensée de l'universel, comme celle du principe réel, est précédée de la perception sensible; mais cette dernière, n'atteignant que les phénomènes extérieurs, ne peut jamais représenter les choses perçues que dans leur individualité, tandis que la raison avance à travers les phénomènes jusqu'à l'être, et, faisant abstraction de ce qui est individuel et accidentel, conçoit l'être comme les phénomènes par des représentations universelles (n. 34).

803. Ce qui rend l'esprit capable de concevoir les choses sensibles non pas simplement quant à leurs phénomènes, mais quant à leur essence, et de les penser par des concepts généraux, lui donne aussi la puissance de connaître ce qui est au-dessus de tous les sens, le pur esprit, la vertu, la sagesse et toutes les relations si variées que les êtres peuvent avoir les uns avec les autres. L'abstraction lui fournit des concepts par lesquels il peut penser même ce qui est spirituel et divin. Et de même qu'il trouve dans les choses l'essence comme le principe que supposent les phénomènes, de même il comprend le monde visible tout entier et il se comprend lui-même par le supersensible et surtout par Dieu. Voilà ce qui rend de plus en plus manifeste que sa raison est une faculté spirituelle, libre de la matière qui resserre son activité [1].

Objectera-t-on ici que, d'après la théorie de la connaissance des scolastiques surtout, nous concevons les choses supersensibles, non par des concepts propres, mais par l'a[illegible] des choses sensibles? Nous devrions alors rappeler [illegible]stinction déjà expliquée du terme «*concept propre*» [illegible]. On peut appeler *propre* un concept pour le distin[illegible] [illegible]ui qui est emprunté, et alors un concept n'est

[1] [illegible]tr. *Gent.*, lib. II, c. 66, n. 3. — Suarez, *De anima*, [illegible] 22 et 23. — Maurus, *Quæst.*, vol. IV, p. 2, q. 1.

propre que s'il est obtenu par l'objet même, conséquemment par une connaissance immédiate. Mais on peut aussi opposer le concept propre au concept commun et entendre par là un concept qui correspond uniquement à l'objet dont il s'agit, en sorte que par ce concept nous puissions distinguer cet objet de tous les autres. Nous avons des concepts propres, entendus dans le dernier sens, des choses supersensibles en général, de Dieu et des choses divines en particulier. Mais, si ces concepts ne sont pas propres dans le premier sens expliqué, étant au contraire empruntés aux choses sensibles, cela montre de plus en plus clairement que la faculté qui les forme et par conséquent le principe où réside cette faculté sont supérieurs à tout ce qui est corporel. En effet, pour connaître par les choses sensibles le supersensible comme leur cause, la raison doit évidemment s'élever au-dessus des choses sensibles, et, pour déterminer plus nettement la nature du supersensible par son analogie ou son contraste avec le sensible, elle doit opposer ce qui est spirituel à ce qui est corporel, ce qui est divin à ce qui est créé. Or le résultat de ce procédé intellectuel est une connaissance par laquelle la matière se trouve parfaitement surmontée; par conséquent, il est absolument impossible que cette connaissance existe dans un principe qui est lui-même lié à la matière et abîmé en elle [1].

Il est vrai que dans cette connaissance l'esprit humain doit s'élever même au-dessus de sa propre essence; mais considérons ce qui le rend apte à cela. C'est en premier lieu

[1] Licet intellectus animæ conjunctæ corpori non concipiat propriam entitatem Dei aut Angeli, nec illam repræsentet, vel apprehendat ejus spiritualem modum essendi prout est in se : nihilominus, quantum ad actum judicii vere cognoscit, illas substantias esse immateriales et incorporeas et alterius ordinis a substantiis quantitati subjectis : qui actus non potest cadere in sensum. Quin potius ad ferendum hoc judicium elevatur mens nostra supra sensus et vincit illos, a sensibilibus abstrahendo, ut de spiritualibus, quatenus talia sunt, judicare possit : ergo talis actus est spiritualis. (Suarez, *loc. cit.*, n. 21.)

la faculté qu'il possède, en considérant les choses sensibles, de former des concepts par lesquels on peut aussi penser le supersensible, et en second lieu la connaissance qu'il a de lui-même, de son essence et de son activité. Si les sens étaient capables de cette connaissance d'eux-mêmes, ils seraient, pour ainsi dire, indépendants d'eux-mêmes et ils pourraient ainsi s'élever au dessus d'eux-mêmes. — Ceci nous conduit encore à une autre pensée. Lorsque les scolastiques disent que nous connaissons le spirituel et le divin au moyen du sensible, il faut entendre par le sensible non les seules choses corporelles, mais tout ce dont nous avons l'expérience. Or nous connaissons par l'expérience non-seulement l'activité de nos sens, mais encore nos pensées et nos volitions, et c'est par là, comme nous l'avons vu, que S. Thomas explique comment nous parvenons aux idées du vrai et du bien (n. 66). Il dit également avec beaucoup de netteté que nous obtenons la connaissance de Dieu et des purs esprits par la connaissance que nous avons de notre propre âme (n. 142), et les saints Pères, comme nous l'avons montré, recommandent cette méthode comme conduisant à une connaissance plus pure et plus pleine des choses divines (n. 451). C'était donc une vérité reconnue dans l'antiquité que c'est principalement la connaissance d'eux-mêmes qui élève les hommes au-dessus du monde sensible et les fait entrer dans le monde supersensible, et qu'ainsi l'aptitude à cette connaissance manifeste l'indépendance que possède l'esprit à l'égard de la matière à laquelle il se trouve uni, ou son immatérialité.

IV.

Preuve de l'immatérialité de l'âme, tirée de la volon .

804. En tout être naturel, c'est la forme unie à la matière qui est le principe de son activité ; mais, de même que

la forme détermine l'être, de même elle détermine l'activité. Par suite, il y a en toutes choses une certaine tendance qui leur est naturelle (*appetitus naturalis*), mais qu'on ne peut appeler appétit ou désir que dans un sens impropre (n. 759). Mais les êtres doués d'intelligence se distinguent des autres en ce que non-seulement ils sont déterminés par leur forme à l'être qui leur est propre, mais qu'ils peuvent même s'approprier, par la forme intelligible, d'autres choses quant à leur être idéal (n. 31 et ss.). Il faut donc qu'il y ait en eux, outre la tendance naturelle dont nous venons de parler, une tendance plus haute par laquelle ils puissent être inclinés vers ce qu'ils connaissent et ainsi être déterminés à divers actes. Cette tendance qui suppose la connaissance s'appelle appétit dans le sens propre du mot[1].—Cet appétit doit être considéré comme une faculté supérieure, non-seulement parce qu'il est le principe d'une activité variée, mais encore et surtout, parce que, en vertu de cet appétit, cette activité appartient, dans le sens strict du mot, aux êtres mêmes dont nous parlons. Car, comme les êtres vivants se distinguent des choses inanimées en ce que non-seulement ils ont du mouvement, mais encore se mettent eux-mêmes en mouvement, de même les êtres qui connaissent et appètent non-seulement possèdent une inclination vers ce qui répond à leur nature, mais encore ils ont en eux-mêmes ce qui excite cette inclination, savoir le bien connu[2]. Cet appétit se

[1] Sicut formæ altiori modo existunt in habentibus cognitionem supra modum formarum naturalium, ita oportet quod in eis sit inclinatio supra modum inclinationis naturalis, quæ dicitur appetitus naturalis. Et hæc superior inclinatio pertinet ad vim animæ appetitivam, per quam animal appetere potest ea, quæ apprehendit, non solum ea, ad quæ inclinatur ex forma naturali. (S. Thom., *Summ.*, p. I, q. 80, a. 1.) — Cf. *De Verit.*, q. 22, a. 3.

[2] Appetere, quod quodammodo commune est omnibus, fit quodammodo speciale animatis, scilicet animalibus, in quantum in eis invenitur appetitus et movens appetitum. Ipsum enim bonum apprehensum est movens appetitum, secundum philosophum lib. III, de anima, t. XLIX. Unde sicut animalia moventur ex se præ aliis, ita et appe-

distingue de la connaissance en ce que par celle-ci les choses existent dans celui qui connaît, tandis que par l'appétit le connaissant est attiré vers les choses. Les choses ne sont, en effet, dans le connaissant que d'une manière idéale, et l'appétit tend vers les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes [1].

805. Nous trouvons en nous un double appétit, l'appétit inférieur et l'appétit supérieur, en d'autres termes l'appétit sensible et l'appétit raisonnable. La réalité de ce double appétit est un fait que nous constatons. Or, après les considérations faites plus haut, il ne peut être difficile de prouver que notre faculté supérieure d'appéter, la volonté, ne peut avoir son siége que dans un principe immatériel. C'est une vérité qu'on peut établir en se fondant aussi bien sur l'objet que sur la nature de la vérité.

Quant à l'*objet*, notre volonté peut désirer non-seulement des choses sensibles, mais encore des choses purement spirituelles, spécialement la sagesse et la vertu. Or, quoique les choses immatérielles puissent influer sur celles qui sont matérielles, comme le peuvent en général les êtres supérieurs sur les êtres inférieurs, toutefois les choses ne peuvent devenir objet de l'appétit qu'autant qu'elles sont connues. Par conséquent, puisque, comme nous l'avons montré plus haut, les choses immatérielles ne peuvent pas être connues par un principe opérant au moyen d'organes, elles ne peuvent pas non plus être pour un tel principe objet de l'appétit. En outre, toute chose connue n'excite pas le désir de sa possession, mais celle-là seule qui répond à la nature du connaissant au moins en ce sens qu'elle peut lui procurer quelque jouissance ou qu'elle peut servir, sous quelque rapport, à son perfectionnement. Or nous désirons précisément ces biens spirituels comme des biens qui nous

tunt ex se. (S. Thom., *De Verit.*, q. 22, a. 3.) — Cf. *Summ.*, p. I, q. 18, a. 3.

[1] Id., *De Verit.*, q. 22, a. 10. — *Summ.*, p. I, q. 59, a. 2.

perfectionnent ; dans notre tendance vers eux nous sommes encouragés par la confiance que nous trouverons dans leur possession les jouissances les plus pures, confiance que nous donne l'expérience de ce que nous éprouvons déjà en tendant vers eux. Il n'est donc pas possible que cet appétit procède d'un principe dont l'opération et l'être seraient enchaînés dans un corps. Un tel principe, en effet, ne pourrait percevoir ou sentir que les impressions faites sur les organes par les qualités sensibles des corps.

Du reste, les choses corporelles mêmes ne sont objet d'un tel appétit qu'en tant que nous connaissons en elles des qualités universelles ou des relations avec d'autres choses. Or, si un organe ne connaît en général rien d'universel ni aucune relation, cette vérité s'applique surtout à l'universel et aux relations dont il s'agit ici principalement. Nous voulons parler de la relation qu'ont avec la loi morale toutes les choses qui sont objet de nos désirs et de nos actes. La connaissance de cette relation non-seulement implique la conception du Bien absolu, mais encore est accompagnée d'un certain sentiment de sa puissance sur nous et de son droit à notre amour. C'est précisément parce que nous sommes capables de désirer ces biens et que par une loi de notre nature nous devons rapporter au Bien absolu toutes nos actions et nos omissions, que Dieu lui-même peut et doit être l'objet de notre volonté. Par conséquent, de même que Dieu, la sagesse et la vertu ne peuvent être perçus par des images sensibles ni par des impressions que recoivent les organes, de même il est certain que l'âme qui les désire doit être une substance spirituelle [1].

806. Mais, si la différence essentielle de la volonté et de l'appétit sensible se connaît de ce que la volonté peut avoir

[1] S. Thom., *Summ.*, p. I, q. 80, a. 2.

pour objet les choses spirituelles et divines, elle se manifeste encore plus clairement, s'il est possible, par l'étendue de ce qu'elle embrasse. Pendant que l'appétit sensible se borne au monde corporel et précisément aux choses qui répondent à la nature de la substance qui appète, la sphère dans laquelle se meut la volonté est aussi étendue que celle de la connaissance. Tout ce qu'il y a de plus noble et de plus sublime dans le ciel et de plus abject sur la terre, les devoirs les plus graves de la vie et les amusements les plus futiles, les vertus les plus pures comme les vices les plus hideux, peuvent être voulus par l'homme. Pourquoi cela ? Parce que l'objet propre de notre volonté est, non pas tel ou tel bien particulier, mais le bien comme tel. Par bien il faut entendre ici non le bien moral, mais le bien en général, c'est-à-dire tout ce qui contribue sous quelque rapport au bien-être d'une substance, ou tout ce qui peut être désiré par elle. Or il n'est pas facile de concevoir une chose, bien qu'elle soit d'ailleurs un très-grand mal, qui ne puisse d'une certaine manière être ou du moins paraître un bien, dans le sens expliqué plus haut. L'incrédulité plonge l'homme dans un malheur indicible, mais elle flatte son orgueil ; le renoncement chrétien impose des sacrifices difficiles, mais il élève l'âme vers les biens éternels ; une raillerie mordante blesse le cœur du prochain, mais elle offre au railleur l'occasion de montrer son esprit. Donc, si nous pouvons vouloir tout ce qui peut nous procurer une satisfaction de quelque manière que ce soit, la raison en est uniquement que le bien en général et non une espèce déterminée est l'objet de notre volonté. C'est à bon droit qu'on fait consister en cela la différence essentielle entre l'appétit sensible et l'appétit raisonnable. Toute faculté appétitive ne peut être mue que par le bien perçu. L'être sensible doit donc connaître d'une certaine manière le bien qu'il recherche et le distinguer d'avec le non-bien. Mais, comme les sens connaissent bien les choses *qui* existent sans savoir

toutefois pour cette raison d'aucune *qu'elle existe*, ils connaissent également des choses *qui* sont bonnes, sans savoir pourtant d'aucune *qu'elle est bonne*, ou sans connaître *sa bonté*. Ils perçoivent dans les choses les propriétés qui les rendent bonnes pour la sensibilité et ils distinguent ainsi le doux de l'amer, le dur du mou; mais ils ne jugent pas pour cela qu'une chose soit bonne pour les sens à cause de ces propriétés. C'est ce dont un être raisonnable est seul capable; à cause de leurs propriétés, il rapporte les choses à lui-même, parce qu'elles répondent d'une certaine manière à sa nature. La raison non-seulement connaît telle ou telle chose bonne, mais encore elle sait qu'une chose est bonne et dans quelle mesure elle est bonne, et c'est en vertu de cette connaissance que la volonté la désire [1]. De même donc que la connaissance sensible se borne à une espèce de choses, savoir aux choses corporelles en tant qu'elles peuvent être perçues par leurs phénomènes, tandis que la connaissance intellectuelle s'étend à tout ce qui *est*, de même l'appétit sensible atteint seulement tel ou tel bien, savoir le bien matériel qui répond à chaque chose, tandis que l'appétit rationnel a pour objet tout bien [2].

[1] Cum omnia procedunt ex voluntate divina, omnia suo modo per appetitum inclinantur in bonum, sed diversimode. Quædam enim inclinantur in bonum per solam naturalem habitudinem absque cognitione, sicut plantæ ad corpora inanimata : et talis inclinatio ad bonum vocatur appetitus naturalis. Quædam vero ad bonum inclinantur cum aliqua cognitione; non quidem sic quod cognoscant ipsam rationem boni, sed cognoscunt aliquod bonum particulare, sicut sensus, qui cognoscit dulce et album et aliquid hujusmodi. Inclinatio autem hanc cognitionem sequens dicitur appetitus sensitivus. Quædam vero inclinantur ad bonum cum cognitione, qua cognoscunt ipsam boni rationem, quod est proprium intellectus; et hæc perfectissime inclinantur in bonum. (S. Thom., *Summ.*, p. I, q. 59, a. 1.)

[2] Activum oportet esse proportionatum passivo et motivum mobili. Sed in habentibus cognitionem vis apprehensiva se habet ad appetitivam sicut motivum ad mobile : nam comprehensum per sensum vel imaginationem vel intellectum movet appetitum intellectualem

La supériorité que possèdent sous ce rapport les êtres raisonnables se prouve principalement par deux arguments. Sans doute, des explications données on ne peut conclure immédiatement qu'une seule chose, c'est qu'un être raisonnable peut appéter tout ce qui est bon pour lui sous quelque rapport, par conséquent ce qui lui procure une jouissance ou ce qui le perfectionne. Mais, comme tout être trouve la plus haute perfection et la plus grande jouissance dans le plein développement de ses forces les plus nobles et qu'un être raisonnable est capable de connaître Dieu, il faut non-seulement que cette connaissance soit du nombre des biens qu'il puisse vouloir, mais encore qu'elle soit son bien souverain et que la possession intellectuelle de Dieu constitue sa béatitude [1]. Nous trouvons ainsi dans cette qualité, en vertu de laquelle le bien comme tel est l'objet de la volonté, la raison pour laquelle nous pouvons désirer Dieu, la vertu et la sagesse. Mais cette même qualité est aussi le fondement d'une autre prérogative que possède l'appétit raisonnable, savoir, sa liberté, et c'est ainsi que l'étude de l'objet nous conduit ici à considérer la *nature* de la volonté.

807. Pour prouver par la liberté de la volonté humaine sa diversité absolue d'avec la force appétitive qui est liée aux sens, saint Thomas établit d'abord une comparaison entre la créature et le Créateur. Il est de la grandeur et de la dignité de Dieu de mouvoir, d'incliner et de régir toutes cho-

vel animalem. Apprehensio autem intellectiva non determinatur ad quædam, sed est omnium : unde et de intellectu possibili Philosophus dicit in lib. III, *de anima*, t. X, quod est quo est omnia fieri. Appetitus igitur intellectualis substantiæ est ad omnia se habens. Hoc autem est proprium voluntatis, ut ad omnia se habeat : unde et in lib. III, Ethic., c. 5, Philosophus dicit, quod est possibilium et impossibilium. (Id., *Contr. Gent.*, lib. II, c. 47.) — Cf. *Summ.*, p. I, q. 80, a. 2. — *De Verit.*, q. 15, a. 3.

[1] Cf. S. Thom., *Contr. Gent.*, lib. III, c. 25. — *Summ.*, p. I, IIᵃ, q. 1, a. 8.

ses sans qu'il soit lui-même ni mû, ni incliné, ni dirigé. Plus donc un être créé est capable de se déterminer lui-même, plus il possède un haut degré de perfection. C'est pourquoi nous pouvions voir, même dans les êtres inanimés de la nature, une certaine ressemblance éloignée avec Dieu, parce qu'ils ont une activité propre et dès lors une tendance déterminée par leur nature même, en sorte qu'ils ne sont pas mus simplement par une force extérieure. Nous avons trouvé une indépendance d'être plus grande dans les animaux, parce qu'ils possèdent au dedans d'eux-mêmes, par la connaissance, ce qui détermine leur activité variée ; cependant l'inclination qui les détermine n'est pas pour cela en leur pouvoir; car, lorsqu'ils perçoivent quelque chose qui répond à leur nature, ils sont contraints de l'appéter. Au dedans de nous-mêmes, au contraire, nous découvrons la faculté de vouloir ou de ne pas vouloir la chose connue qui peut être l'objet de notre appétition, par conséquent de dominer nos penchants par la volonté et de déterminer nos actions et nos omissions [1].

Cette prérogative que possèdent les créatures raisonnables par la liberté de leur volonté est si insigne que, d'après la doctrine des saints Pères, l'homme est appelé image de Dieu surtout à cause d'elle. Nous pouvons donc conclure aussi de cette ressemblance plus grande avec la perfection divine qu'une volonté, ayant la puissance de se déterminer elle-même, doit essentiellement différer de la force appétitive qui est déterminée par les perceptions et les sensations, et cela parce qu'elle a ses racines dans une essence immatérielle. En effet, ce qui caractérise proprement les choses

[1] Natura rationalis, quæ est Deo vicinissima, non solum habet inclinationem in aliquid sicut habent inanimata, nec solum movens hanc inclinationem quasi aliunde ei determinatam sicut natura sensibilis ; sed ultra hoc habet in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari; et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a se ipsa. (*De Verit.*, q. 22, a. 4.)

matérielles, c'est qu'elles n'ont pas d'activité libre, qu'elles ne subsistent pas pleinement en elles-mêmes, et qu'elles dépendent d'autres choses. Et pourquoi l'appétit sensible est-il déterminé par les impressions auxquelles les organes sont soumis, si ce n'est parce que son principe dépend aussi, quant à l'être, de la matière qui le soutient? Mais, pour montrer encore plus nettement que la volonté, au contraire, se révèle par sa liberté comme une faculté immatérielle, les scolastiques analysent plus intimement la liberté et examinent d'une manière approfondie ce qu'exige un acte de libre volonté.

La liberté, disions-nous plus haut, est fondée sur cette propriété de la volonté en vertu de laquelle elle a pour objet, non un bien particulier, mais le bien en général. Sans doute, elle est contrainte par là de vouloir ce qu'elle trouve bon sous tout rapport, et elle ne peut pas vouloir ce qui ne lui paraît bon sous aucun rapport; mais, pour toutes les autres choses qui sont ou du moins paraissent bonnes sous certains rapports et mauvaises sous d'autres, elle est indéterminée, à considérer seulement sa nature. Elle a donc besoin d'être déterminée, et sa liberté consiste précisément en ce qu'elle peut se déterminer elle-même. Or, disent encore les scolastiques, celui qui veut se détermine en décidant ou en jugeant, pour ainsi dire, si nous devons vouloir la chose ou non. Tout en sachant que, d'après une règle générale, soit une loi morale, soit une maxime de sagesse humaine, nous ne devons pas vouloir une chose, nous pouvons pourtant, si nous voulons, nous déterminer à la vouloir, mais seulement en décidant qu'il est néanmoins bon pour nous, dans le cas supposé, de vouloir la chose [1]. Ce bien peut consister uniquement dans la satisfaction que l'homme trouve à se conduire ainsi selon son caprice : *stat pro ratione voluntas*. Une telle détermination libre

[1] S. Thom., *De Verit.*, q. 24, a. 2.

suppose dans celui qui veut la conscience de lui-même, et elle n'est possible que s'il réfléchit sur ses volitions et ses actes, s'il connaît des fins en vue desquelles il agisse et des règles qui le dirigent, si enfin il connaît l'objet et les diverses relations de cet objet à lui-même, à ces fins et à ces règles. Or, comme c'est une vérité établie que toutes ces connaissances, ces réflexions et ces délibérations sont absolument impossibles dans un principe opérant au moyen d'organes, nous devons conclure également que la volonté ne pourrait pas être libre, si elle n'appartenait pas à un principe consommant en lui-même son activité [1].

On pourrait objecter qu'on trouve aussi dans les animaux une certaine appréciation des choses, ainsi que nous l'avons dit nous-mêmes (n. 135), et que les brutes mêmes sont déterminées à appéter les choses, non pas toujours par la sensation agréable ou désagréable, mais plutôt par la perception de ce qui est utile ou nécessaire (n. 34). Cependant deux choses s'opposent à la conclusion qu'on tire de là contre notre thèse : c'est que cette aptitude se borne, dans chaque espèce animale, à des opérations particulières

[1] Arbitrium idem est, quod judicium, ad cujus nutum ceteræ virtutes moventur et obediunt. Judicare autem illius est, secundum rationem completam, cujus est discernere inter justum et injustum, et inter proprium et alienum : nulla autem potentia novit, quid justum et quid injustum, nisi illa sola, quæ est particeps rationis et nata est cognoscere summam justitiam, a qua est regula omnis juris : hoc autem solum est in ea substantia, quæ est ad imaginem Dei, qualis est tantum substantia rationalis. Nulla enim substantia discernit, quid proprium et quid alienum, nisi cognoscat seipsam et actum suum proprium : sed nunquam aliqua potentia seipsam cognoscit vel supra seipsam reflectitur, quæ sit alligata materiæ. Si igitur omnes potentiæ sunt alligatæ materiæ et substantiæ corporali præter solam rationalem, sola illa est, quæ potest se super seipsam reflectere ; et ideo ipsa sola est, in qua est plenum judicium et arbitrium in discernendo. (S. Bonav., *In* lib. II, dist. xxv, p. 1, a. 1, q. 1.) — Cf. S. Thom., *De Verit.*, q. 22, a. 4, q. 24, a. 2. — *Contr. Gent.*, lib. II, c. 48, où tous les points touchés ici sont traités *ex professo*.

déterminées, et que tous les individus de même espèce font en tout temps et en tout lieu de la même manière ce qu'ils font pour un but. Nous devons croire, en conséquence, qu'ils ne sont pas dirigés par une véritable délibération, et qu'ils sont déterminés, non par une élection succédant à cette délibération, mais par des impulsions indélibérées dont le principe s'appelle l'instinct, comme le sont les créatures inanimées par les lois auxquelles leur activité est soumise[1].

Enfin il ne faut pas non plus perdre de vue que la volonté humaine peut résister à toute influence de la nature créée. Si fortes que soient les impressions agréables ou désagréables, l'homme reste libre de vouloir le contraire de ce à quoi elles le sollicitent, à moins que la douleur ne l'opprime ou que le plaisir ne l'enivre à tel point qu'il ne soit plus capable de délibérer ; mais alors cesse, avec l'usage de la raison, non-seulement la volonté libre, mais toute volonté proprement dite, et elle est remplacée par l'appétit purement sensible. Or cette liberté et cette supériorité sur toutes les forces de la nature ne se comprennent que si la volonté a ses racines, non dans un principe matériel, mais dans un principe essentiellement distinct de tout ce qui est corporel. En effet, toute force opérant dans un organe de manière à former avec cet organe un même principe peut être empêchée d'agir par une influence externe ou bien être forcée par cette influence à exercer son activité. Ce fait est confirmé par tout ce que nous observons soit en nous-mêmes, soit dans toute la nature organique. On comprend par là qu'un

[1] Recte consideranti apparet, quod per quem modum attribuitur motus et actio corporibus naturalibus inanimatis, per eumdem modum attribuitur brutis animalibus judicium de agendis ; sicut enim gravia et levia non movent se ipsa, ut per hoc sint causa sui motus ; ita nec bruta judicant de suo judicio, sed sequuntur judicium sibi a Deo inditum et sic non sunt causa sui arbitrii nec libertatem arbitrii habent. (S. Thom., *De Verit.*, q. 24, a. 1.) — Cf. *Theologie der Vorzeit,* tom. I, n. 318, p. 491.

tel principe doit participer, précisément parce qu'il est corporel, à la mobilité et à la mutabilité des corps [1].

Après toutes ces considérations, il nous est bien permis de déclarer non fondé le reproche fait à la scolastique d'avoir simplement supposé, sans la prouver, la différence essentielle de l'âme sensible et de l'âme raisonnable.

[1] Suarez, *de anima*, lib. I, c. 9, n. 35.

CHAPITRE II.

DE L'UNION DE L'AME AVEC LE CORPS.

I.

Exposition sommaire des divers systèmes sur cette question.

808. Plus d'une fois nous avons déjà parlé de la doctrine des scolastiques sur l'unité réelle de la nature humaine, ainsi que de l'opinion contraire qui s'est produite de nos jours principalement dans l'école de Günther. Néanmoins il sera bon de définir nettement ce dont il s'agit surtout dans cette controverse, et dans ce but de jeter un coup d'œil sur les diverses opinions qu'on a émises sur la nature de l'homme.

Nous distinguons tous les êtres que nous connaissons sur la terre d'après ces quatre degrés de perfection : *être, vivre, sentir, penser*. L'être seul convient aux substances inorganiques de la nature : elles sont corporelles. Dans les plantes nous trouvons en outre la vie, dans les animaux la sensation, dans l'homme la pensée. Or on peut demander si ce qui élève un être à un degré supérieur, par exemple ce qui fait de l'animal un être sensible, est distinct réellement de ce par quoi il possède les perfections du degré inférieur, ou bien si cette distinction ne se fait que dans notre pensée. En soutenant ici la distinction réelle, nous obtenons dans la plante un double, et dans l'animal un triple principe, tan-

dis que quatre principes seraient nécessaires dans l'homme. Nous avons déjà exposé les raisons qui nous forcent à rejeter cette pluralité de formes dans les êtres de la nature (n. 707 et ss.), et nous avons montré également que toute la scolastique admet la même chose pour l'homme. D'après cette école, le même principe qui rend l'homme un être pensant lui communique aussi toutes les perfections qui se trouvent dans les degrés inférieurs, c'est-à-dire il le détermine à être sensible, vivant et substantiel.

De cette doctrine s'éloigne le plus l'opinion qui fut soutenue par Platon et même par quelques philosophes du moyen âge [1]. Selon ces philosophes, il y a dans l'homme un *triple* principe vital, une âme purement végétative, une âme sensible et une âme pensante. Bien que les partisans de cette opinion ne se prononcent pas d'une manière nette sur les relations du corps avec ces trois âmes, cependant il est tout-à-fait conforme aux idées fondamentales de leur spéculation de considérer le corps comme un être subsistant en soi, en sorte qu'il aurait en lui-même le principe de l'être, et qu'il participerait à la vie au moyen de l'âme.

Mais beaucoup plus commune était l'opinion de ceux qui ne distinguaient dans l'homme que *deux* âmes, savoir, outre l'âme raisonnable ou spirituelle, l'âme sensible qu'ils considéraient en même temps comme principe de la vie organique. Néanmoins, comme dans ce système on attribuait aussi au corps une substantialité indépendante de l'âme, on obtenait en réalité *trois* principes ; aussi cette doctrine prend-elle le nom de *trichotomie*. Quoiqu'elle ait déjà régné plus ou moins dans les anciennes écoles de l'Orient, toutefois elle semble avoir été introduite dans les écoles de l'Occident principalement par la philosophie platonicienne ; car les saints Pères reprochent précisément à l'hérésiarque Apollinaire d'avoir emprunté cette distinction de l'âme et

[1] Philipon, *de anima*, lib. I, texte 91. — Jandun, *de anima*, lib. I, q. 12. — Paulus Venet, *Summa de anima*, c. 5.

de l'esprit à la philosophie de Platon. Outre les Apollinaristes, les Manichéens et Photius se sont servis de cette opinion pour répandre leurs erreurs. Quoiqu'on puisse, pour la réfuter, s'appuyer à bon droit sur l'enseignement unanime des Pères de l'Église, cependant saint Jérôme [1] rapporte que dans les premiers siècles de l'Église plusieurs savants même orthodoxes avaient embrassé ce sentiment. Mais, depuis que l'Église a défini comme vérité de foi, dans le quatrième concile de Constantinople, l'unité numérique de l'âme humaine, et que le concile de Vienne a renouvelé sous une autre forme la même définition, aucune diversité d'opinion ne pouvait plus régner parmi les savants catholiques. Parmi les scolastiques on ne cite communément que le sectaire *Occam* qui ait été défenseur de la trichotomie. Il prétendait que l'Eglise avait condamné seulement l'hypothèse de deux âmes raisonnables dont l'une serait bonne, l'autre mauvaise, mais non celle de deux âmes dont l'une serait raisonnable, et l'autre purement sensible, et il croyait ainsi pouvoir souscrire encore à cette dernière hypothèse. Et puisqu'il admettait en même temps dans le corps comme tel une forme substantielle propre, et qu'il n'exigeait qu'un seul principe pour la vie végétative et la vie sensible, nous trouvons chez lui trois principes réellement distincts : le corps, l'âme et l'esprit [2]. En dehors d'Occam, on ne trouve à cette époque que très-peu de savants qui aient adhéré à cette opinion [3], ce qui n'a pas empêché un écri-

[1] *Epist.* 150 *ad Hedib.*, q. 12.

[2] *Quodl.*, II, q. 10 et 11.

[3] Hugue Cavellus, qui, sans souscrire à cette opinion, cherche cependant à l'excuser cite les suivants (*Suppl.*, disp. I, sect. 7) : Mayron, II, dist. XVII, q. unic.—Mirand, lib. XXXIII, *evers. sing. cert.*, sect. 2. — Thomas Garbius, lib. I, tr. 5. — Estius, il est vrai, va bien plus loin. Il dit : « Utrum autem ea duo (spiritus et anima) re ipsa, an vero, quod magis receptum est, sola ratione distinguantur, philosophi disputant. » (*In epist.* I, *ad Thess.*, cap. V, v. 23.)—Mais nous n'avons pas besoin de tenir compte de cette note écrite sans aucune réflexion.

vain moderne de parler de la trichotomie comme d'une doctrine prédominante au moyen âge [1].

Plus tard on a vu se produire une opinion qui admet également dans l'homme un double principe vital, en n'attribuant toutefois au principe inférieur que la vie végétative. Le corps aurait donc sa vie propre, tandis que l'âme serait le principe commun de la perception sensible et de la connaissance intellectuelle [2]. Enfin il est des philosophes qui regardent l'âme comme le principe unique de toute vie, même de celle qui est purement végétative, sans toutefois voir en elle une forme substantielle dans le sens des scolastiques, parce qu'ils attribuent au corps un être dans lequel il subsisterait en lui-même, indépendamment de l'âme. Cette opinion a quelque affinité avec celle par laquelle Duns Scot s'écartait de la doctrine commune de son temps [3]. Le Docteur subtil enseignait, il est vrai, que dans toutes les substances vivantes le principe vital unique est une forme substantielle ; mais il croyait que ce principe suppose déjà

Nous disons : « écrite sans aucune réflexion ; » car autrement comment Estius aurait-il pu appeler controverse philosophique ce que de son temps aussi bien que dans les siècles antérieurs les théologiens les plus célèbres ont toujours traité comme une vérité théologique ? Commentant le même texte de l'Écriture sainte, saint Thomas s'exprime ainsi : « Occasione verborum istorum dixerunt quidam, quod in homine aliud est spiritus et aliud est anima, ponentes duas in homine animas : unam, quæ animat, aliam, quæ ratiocinatur. Et hæc sunt reprobata in ecclesiasticis dogmatibus. Unde sciendum est, quod hæc non differunt secundum essentiam, sed secundum potentiam.....» Les autres théologiens parlent dans le même sens. (Cajet. — Greg. de Val. et alii *in Summ.*, S. *Thom.*, p. I, q. 76. — Suarez, *Metaph.* disp. XV, sect. 10. — *De anima*, lib. I, c. 12.) — Or ces mêmes théologiens attestent aussi l'universalité de cette doctrine; de quel droit Estius se met-il en opposition avec eux sans donner aucune preuve de son assertion ?

[1] Dr. Merten, *Grundriss der Metaphysik* (Abrégé de Métaphysique), p. 112.

[2] Storchenau, *Psychologia*, n. 171. — *Anthrop.*, p. 299.

[3] *In* lib. IV, dist. 11, q. 3.

dans la matière, pour qu'elle puisse s'unir à l'âme, une certaine forme distincte de la forme des corps inorganiques.

809. Pour expliquer encore plus nettement ces diverses opinions et leurs rapports, il sera bon de remémorer encore les thèses qu'on établissait autrefois sur l'*unité* de la nature humaine. Si l'on attribue au corps une vie propre, indépendante de l'âme, l'unité de la nature humaine cesse, d'après les principes de l'ancienne philosophie, d'être une unité réelle. Qu'est-ce donc que l'unité réelle? On la définit très-bien en partant du concept de la *nature*. La nature considérée, non comme opposée à l'esprit, mais comme l'essence d'une chose quelconque, se distingue seulement de cette essence en ce qu'on la conçoit d'abord et dans le sens le plus propre comme principe de l'activité, partant comme fondement de toutes les facultés et de toutes les forces. L'essence se considère avant tout comme principe de l'être; mais, puisqu'il ne peut y avoir aucun être qui n'ait une activité quelconque, l'essence est aussi regardée comme fondement des forces, et sous ce rapport elle se confond avec la nature (n. 91). D'où il suit évidemment qu'on ne peut attribuer au corps un être, ni à plus forte raison une vie qui soit indépendante de l'âme, sans reconnaître également en lui une essence qui subsiste proprement et une nature qui opère par elle-même. Or, puisque l'âme, comme nous l'avons prouvé dans le chapitre précédent et comme l'accordent les philosophes dont nous venons d'exposer les opinions, possède à plus forte raison un être et une vie propres, nous devons conclure qu'entre ces deux principes subsistants on peut bien concevoir une relation rendant possible un commerce réciproque, mais non une véritable unité de nature. Encore que cette relation puisse s'appeler réelle, physique, substantielle, en tant que les deux substances se touchent physiquement, cependant on ne peut pas la regarder comme essentielle ou naturelle en ce sens que l'âme et le corps

deviennent par elle une même essence ou une même nature.

Parmi les philosophes dont nous avons cité les opinions, il en est qui accordent cette conséquence. Platon en particulier considérait l'homme comme une âme, douée d'intelligence, qui se sert du corps. Il faisait donc consister l'essence de l'homme dans l'esprit seul ; pour lui l'esprit est au corps ce que l'ouvrier est à l'instrument dont il se sert[1]. Plusieurs Arabes et d'autres philosophes ont embrassé son sentiment. Les scolastiques, au contraire, rejetaient cette opinion avec une grande unanimité, même avant de pouvoir invoquer contre elle la définition du concile de Vienne (an. 1311). En effet, de même que le concile de Constantinople avait déclaré que, d'après l'enseignement de l'Écriture sainte, l'homme n'a qu'une seule âme[2], de même le concile de Vienne a défini contre Paul Oliva que cette âme douée d'intelligence est, par son essence même, la forme substantielle du corps[3]. Cette définition exprime de nouveau l'unité de l'âme, mais elle détermine en même temps

[1] *Alcibiade*, I, vers la fin.

[2] Vetere et novo Testamento unam animam rationalem et intellectualem (μίαν ψυχὴν λογικήν τε καὶ νοεράν) habere hominem docente et omnibus Deiloquis patribus et magistris Ecclesiæ eandem opinionem asseverantibus, in tantum impietatis quidam malorum inventionibus dantes operam devenerunt, ut duas eum habere animas impudenter dogmatizare et quibusdam irrationabilibus conatibus per sapientiam, quæ stulta facta est, propriam hæresin confirmare pertentent. Itaque, etc. (*Conc. gen.*, VIII, Constant., IV, Act., XI.)

[3] Doctrinam omnem seu positionem temere vertentem in dubium, quod substantia animæ rationalis seu intellectualis vere et per se humani corporis non sit forma velut erroneam ac veritati catholicæ fidei inimicam hoc sacro approbante Concilio reprobamus : definientes, ut cunctis nota sit fidei sinceræ veritas ac præcludatur universis erroribus aditus, ne subintrent, quod, quisquis deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter præsumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tanquam hæreticus sit censendus. (*Conc. gener.*, XV, Viennense.)

d'une manière plus expresse sa relation avec le corps. Si l'âme raisonnable est immédiatement et par sa propre essence (*per se et essentialiter*) la forme du corps, elle l'est, non parce que, en vertu de son commerce avec le corps, elle élève un être et une vie déjà déterminés par une autre âme (forme), mais parce qu'elle détermine la matière même dont se compose le corps à avoir l'être et la vie propres au corps humain. Or un tel principe déterminant forme nécessairement avec ce qu'il détermine une seule nature et une même essence. Le corps ne peut être principe d'une certaine activité que dans son union avec l'âme, et, si l'âme est active pour elle-même, toutefois cette activité même s'affirme plus exactement de l'homme composé de l'âme et du corps que de l'âme seule. Telle est la doctrine des scolastiques.

810. Quelques philosophes plus récents qui adhèrent plus ou moins à la philosophie naturelle de Descartes croient, comme nous le verrons bientôt, pouvoir admettre que le corps possède un principe propre de l'être et de la vie, sans être obligés pour cela de nier l'unité réelle de la nature humaine. Ainsi ne pense pas Günther. Descartes, revenant même à cet égard aux idées de Platon, avait attribué à l'âme seule non-seulement la connaissance et la volonté intellectuelles, mais encore les perceptions et les appétits sensibles[1]. Le corps était pour lui, comme les animaux et toutes les autres substances naturelles, une machine morte, bien que se mouvant sans cesse. L'âme aurait avec cette machine dans le cerveau une connexion réelle, et ce serait en vertu de ce lien que l'âme est affectée par les mouvements produits dans le corps par des impressions extérieures ou intérieures et qu'elle est même capable de mou-

[1] En effet, quand il dit que l'âme est *res cogitans*, il entend le mot *cogitare* dans un sens large : « Cogitationis nomine intelligo illa omnia, quæ nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est : atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire idem est hic, quod cogitare. » (*Princ. philos.*, p. I, n. 9.)

voir par sa volonté les membres du corps [1]. Sans doute, tant que les sensations internes aussi bien que les externes sont uniquement des sensations, c'est-à-dire tant qu'elles ne sont pas des représentations ou des appétits déterminés, il les considère comme des effets ou des phénomènes appartenant à la fois à l'esprit et au corps; toutefois ce n'est que parce qu'un mouvement ou un changement dans les organes s'y rattache, tantôt comme cause, tantôt comme effet, et nullement parce que le corps éprouverait la sensation en union avec l'âme [2].

Günther trouve donc la grande méprise dont il accuse Descartes en ce que celui-ci, tout en attribuant au corps un être propre, lui refuse une vie indépendante de l'âme. D'après Descartes l'esprit et la nature sont opposés comme le sont ce qui vit et ce qui ne vit pas, ce qui pense et ce qui est simplement étendu. Or, de même que Spinoza s'est servi de ces notions pour ramener la pensée et l'étendue, comme des attributs, à la substance unique qui se manifesterait par eux; de même la voie était ouverte au panthéisme moderne pour considérer la nature comme étant à l'esprit ce que *l'objet* est au sujet. Et voici comment Günther nous explique cette transition. Ayant reconnu que tout être doit pen-

[1] *Princ. philos.*, p. IV, n. 189 et seqq. — Cf. *Medit.*, VI.

[2] Non autem plura quam duo summa genera rerum agnosco; unum est rerum intellectualium sive cogitativarum h. e. ad mentem sive substantiam cogitantem pertinentium; aliud rerum materialium sive quæ pertinent ad substantiam extensam hoc est ad corpus. Perceptio, volitio omnesque modi tam percipiendi quam volendi ad substantiam cogitantem referuntur; ad extensam autem magnitudo... figura, motus... Sed et alia quædam in nobis experimur, quæ nec ad solam mentem nec etiam ad solum corpus referri debent, quæque, ut infra (p. IV, n. 189) suo loco ostendetur, ab arcta et intima mentis nostræ cum corpore unione proficiscuntur; nempe appetitus, famis, sitis, etc., itemque commotiones sive animi pathemata, quæ non in sola cogitatione consistunt, ut commotio ad iram, etc., ac denique sensus omnes, ut doloris, titillationis, lucis, etc. (*Princ. philos.*, p. I, n. 48.)

ser et que des choses purement objectives sont impossibles, on devait conclure que, s'il y a un principe pensant, l'esprit, tout le reste doit être pour ce principe comme le phénomène dans lequel il devient objet pour lui-même[1]. La différence essentielle entre l'esprit et la nature, entre l'homme et les êtres de la nature, s'était donc évanouie de nouveau. — Néanmoins, de l'avis de Günther, Descartes a grandement mérité de la philosophie, parce qu'il a non-seulement connu et exprimé, mais encore prouvé cette différence essentielle par la conscience et qu'il en a fait la base de sa spéculation. Il faut donc s'établir solidement sur cette base, mais éviter en même temps l'erreur de Descartes. — Et comment évite-t-on sa méprise? Par le principe immortel de la philosophie moderne. L'âme est subsistante, et le corps de l'homme est subsistant; mais c'est précisément parce que le corps possède sa propre substantialité qu'il doit aussi avoir sa vie et sa pensée propres; car tout être est destiné à devenir un être pensant. — Il y a donc dans l'homme entre l'esprit et la nature non-seulement un commerce réciproque, mais encore une connexion réelle et substantielle sans qu'il y ait pour cela unité réelle; car, tant que nous concevons la différence des deux principes vitaux comme une différence essentielle ou de qualité, nous ne pouvons regarder leur unité que comme une unité formelle. Toutefois elle n'est pas une unité purement abstraite, mais une unité vivante; on l'oppose à l'unité réelle comme une unité formelle, parce qu'elle n'a pas lieu dans l'être, mais seulement dans la forme, c'est-à-dire dans la conscience : « Les divers modes de conscience (les procédés intellectuels) se compénètrent, leur diversité disparaît et l'unité s'établit ainsi. » L'esprit peut donc s'appeler aussi la forme de la nature, non pas que la nature comme telle soit informe, mais parce que sa forme se perfectionne dans son

[1] *Eur. und. Her.*, p. 245.

union réelle et substantielle avec l'esprit sans qu'elle puisse jamais cesser d'être un principe vital (substance) distinct de l'esprit [1].

811. Si nous comparons maintenant les opinions de Günther et de Descartes avec les divers systèmes dont nous parlions plus haut, nous trouvons que la doctrine de Descartes a plus d'affinité avec celle dont nous avons fait mention en dernier lieu. Dans cette dernière théorie on attribue au corps un être subsistant en soi et l'on considère l'âme comme le principe unique de toute vie, avec cette différence importante, toutefois, que le corps y est à la vérité sans vie propre, mais non sans aucune activité propre. Aussi croit-on pouvoir admettre dans cette théorie entre le corps et l'âme une connexion telle qu'en vertu d'une compénétration des forces appartenant à l'un et à l'autre l'homme devient un être vivant unique, tandis que pour Descartes l'esprit demeure dans le corps sans l'animer véritablement. — La doctrine de Günther a, au contraire, plus d'affinité avec la trichotomie, surtout avec celle que soutenait le nominaliste Occam. Sans doute, on a dit avec beaucoup d'insistance et l'on a répété bien des fois que, d'après Günther, l'homme ne comprend pas trois éléments, le corps, l'âme et l'esprit, mais seulement deux, parce que le corps et l'âme ne peuvent être conçus ni comme séparés ni comme séparables, mais qu'ils forment (comme en tout corps la matière et la force, et dans la plante la matière et le principe plastique) un seul être naturel qu'on pourrait appeler corps sensible, corporéité psychique, ou même âme corporelle [2]. Mais Occam lui-même disait expressément que le principe psychique (*anima sensitiva*) n'est pas distinct du principe plastique (*anima vegetativa*); s'il admet ensuite dans le corps

[1] *Eur. und Her.*, p. 195. — *Vorsch.*, tom. I, p. 221, 238. — *Peregr. Gastm.*, p. 465 et ss.

[2] Cf. *Eur. und Her.*, p. 180-196. — Knoodt, *Günther und Clemens*, p. 25.

une forme propre, toutefois c'est une forme qui prépare, il est vrai, la matière à être animée, mais sans en faire pour cela un principe subsistant en soi, en sorte que d'après lui aussi ni le corps ni le principe qui lui communique la vie sensible ne peuvent exister séparément. Du reste, nous doutons fort que les trichotomistes plus anciens eussent beaucoup répugné à concevoir le corps et l'âme (sensible) comme une seule substance. Ce qui leur importait le plus, c'était que la vie sensible du corps ne fût pas ramenée à l'esprit comme à son principe. — Une diversité plus importante consiste plutôt en ce que, d'après Günther, le corps doué de sensibilité est un individu, sans être pour cela une substance, étant seulement une particularisation et sous ce rapport un phénomène de la substance unique qui se trouve au fond de tous les êtres naturels.

Mais c'est avec la doctrine de la scolastique que la théorie de Günther forme le contraste le plus saillant. En effet, cette école, regardant l'âme comme la forme substantielle du corps, faisait dépendre de l'âme non-seulement toute vie et toute activité du corps, mais encore l'être substantiel que ce corps possède comme tel.— Dans toutes les opinions que nous avons comparées les unes aux autres, on soutient la différence essentielle entre l'esprit et la nature; c'est pourquoi elles s'opposent toutes à la philosophie panthéistique qui prétend ramener l'esprit et la nature à un même principe, soit à la manière des matérialistes, soit à celle des idéalistes. Or, Günther affirme que dans la théorie scolastique cette différence n'est plus essentielle et se trouve changée en une différence graduelle. Car si, non content de refuser avec Descartes la vie à la nature, on regarde encore l'âme intellectuelle comme la forme du corps, on soutient par là même que le principe qui anime la matière dans la nature extérieure est absolument identique avec le principe qui pense dans l'homme. Cette philosophie aboutit ainsi à ce que Günther appelle *hylozoïsme*, d'où il suffit d'un seul pas pour

arriver à un panthéisme complet [1]. En conséquence, que l'esprit humain ne puisse pas naître par la génération ni périr par la mort, mais qu'il ait été créé par Dieu et qu'il soit immortel, ce sont des vérités qu'on admettait sans doute en vertu de la foi catholique, mais en contradiction avec cette théorie [2].

Or nous avons non-seulement à venger la doctrine scolastique de ces accusations si graves, mais encore à prouver sa vérité intrinsèque contre les philosophes qui l'attaquent. Toutefois il ne sera pas nécessaire dans ce but de passer successivement en revue toutes les opinions contraires. En effet, quant au système qui distingue dans l'homme trois principes vitaux, nous croyons avoir suffisamment démontré que dans un même être le principe de la vie sensible ne peut point être distinct du principe de la vie végétative (n. 707 et ss.). Bien que nous parlions alors principalement des animaux, cependant toutes les raisons alléguées ont leur valeur, quand il s'agit de l'homme; incontestablement la vie organique et la vie sensible doivent être ramenées à un seul et même principe. Dès lors se trouve renversée l'opinion qui, en attribuant à une seule et même âme les actes sensibles et les opérations intellectuelles, exige dans le corps un principe vital particulier pour les fonctions végétatives. Descartes se sépare des partisans de cette opinion en ce qu'il ne voit pas dans la végétation une fonction vitale proprement dite, mais seulement un mouvement mécanique, et qu'il enseigne plus nettement que l'âme sent bien *dans* le corps, mais non *avec* le corps. C'est ce point surtout que nous avons à examiner. — Et quand nous aurons prouvé que l'âme et le corps forment un seul être sensible, thèse que Günther soutient avec nous contre Descartes, nous aurons ensuite à établir contre Günther ce dont convenait Descartes, savoir que l'âme qui sent avec le corps

[1] *Peregrin's Gastm.*, p. 461.
[2] *Vorsch.*, tom. I, p. 374.

ne diffère pas de l'esprit pensant comme un autre principe. Par là se trouverait donc réfutée la théorie trichotomistique, et, comme cette étude même le montrera, nous aurons prouvé, avec l'unité de la nature humaine, que l'âme est unie au corps à la manière d'une forme substantielle. Enfin, pour justifier la doctrine des scolastiques contre la théorie qui considère dans l'homme le *substratum* matériel comme une substance complète en elle-même, il suffira d'examiner de plus près la manière dont l'esprit est forme substantielle du corps.

II.

De l'union d'êtres spirituels et d'êtres corporels en général.

812. A l'exemple de S. Thomas[1] nous commençons l'étude que nous abordons par cette question générale, parce qu'elle répand de vives lumières sur la difficulté qui se présente ici, et qu'elle prépare en même temps la voie à suivre pour en triompher.

Il est évident, d'abord, que les choses spirituelles et les choses corporelles ne peuvent pas être unies par mélange ou à la manière d'une combinaison chimique. Car, pour que les choses s'unissent de cette façon, il faut qu'elles puissent être les unes aux autres ce que l'agent est au patient. Or une telle relation est impossible entre des choses qui diffèrent quant au genre. Les Ioniens de l'antiquité disaient que le semblable ne peut pas influer sur le semblable de manière à le transformer. Démocrite soutenait la thèse contraire, disant que le semblable seul peut exercer une influence modifiante sur le semblable. Mais Aristote termiminait cette controverse en montrant qu'au fond de cha-

[1] *Contr. Gent.*, lib. II, c. 56.

cune de ces deux opinions se trouve une vérité, en sorte que l'une n'exclut pas l'autre. Des choses entre lesquelles il n'y a absolument aucune diversité ne peuvent se transformer mutuellement; car pourquoi alors l'une subirait-elle cette influence plutôt que l'autre? Certes, si la ressemblance était la raison d'une telle action transformatrice, toute chose devrait se transformer elle-même, ou une partie l'autre; par conséquent rien ne serait incorruptible ni immuable. Une certaine diversité est donc indispensable, et même il faut que ce soit celle de l'opposition contraire; car ce sont, non les choses opposées les unes aux autres *contradictoirement*, comme le coloré et le non-coloré, mais seulement les choses *contraires*, comme le blanc et le noir, le jaune et le bleu, qui peuvent être transformées l'une par l'autre. Or une telle opposition ne se trouve que dans les choses de même espèce ou de même genre. Une couleur peut bien être modifiée par une autre couleur, une saveur par une saveur différente, un corps par un autre corps, mais la couleur ne peut pas subir l'influence de superficies ou de lignes. Cela n'empêche pas que des choses incolores et des choses colorées puissent influer les unes sur les autres; toutefois elles influent les unes sur les autres, non comme incolores ou colorées, mais parce qu'elles sont toutes deux des corps. Il faut donc reconnaître comme un principe que les choses différant les unes des autres, mais appartenant, sinon à la même espèce, du moins au même genre, peuvent seules se modifier réciproquement [1]; d'où il suit que ces choses seules peuvent être unies par mélange. Remarquons toutefois que nous parlons ici, non du genre lo-

[1] Πέφυκε γὰρ σῶμα μὲν ὑπὸ σώματος, χυμὸς δ' ὑπὸ χυμοῦ, χρῶμα δ' ὑπὸ χρώματος πάσχειν · ὅλως δὲ τὸ ὁμογενὲς ὑπὸ τοῦ ὁμογενοῦς. Τούτου δ' αἴτιον, ὅτι τἀναντία ἐν τῷ αὐτῷ γένει πάντα. Ποιεῖ δὲ καὶ πάσχει τἀναντία ὑπ' ἀλλήλων. Ὥστε ἀνάγκη, πῶς μὲν εἶναι ταὐτὰ τό τε ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον, πῶς δ' ἕτερα καὶ ἀνόμοια ἀλλήλοις. (*De generat. et corrupt.*, lib. I, c. 7, al. 8.)

gique, mais du genre physique (n. 143). Or, comme la substance spirituelle et la substance corporelle, bien qu'elles puissent être rangées sous le même concept, n'appartiennent pas pour cela au même genre quant à l'être, elles ne peuvent être unies par aucun mélange [1].

A plus forte raison, cela est impossible si le mélange doit être parfait, c'est-à-dire un mélange en vertu duquel est engendrée, au moyen des substances mêlées, une substance nouvelle, distincte de l'une et de l'autre. D'après les principes de l'ancienne philosophie cela est évident; car, selon ces principes, une telle génération ne peut avoir lieu que si les substances unies perdent leur être spécifique. Les matières élémentaires conservent, il est vrai, quant à la puissance (δυνάμει), avec leurs qualités la forme qui détermine leur nature, tellement qu'elles reviennent à la manière d'être qui leur est propre, dès que le lien établi par le mélange est brisé; mais, tant que dure l'union, cette forme s'efface tellement que ces matières ne sont plus en réalité (ἐνεργείᾳ) ce qu'elles étaient avant leur combinaison (n. 719). Or, comme une telle transformation n'est possible dans les corps que parce que leur être se compose de matière et de forme, aucune combinaison ni aucun mélange ne peut la produire dans une substance spirituelle; il faudrait auparavant que celle-ci perdît sa simplicité et l'immutabilité d'essence qui en découle, en d'autres termes qu'elle cessât d'être spirituelle [2]. — D'ailleurs, quand même on dirait avec

[1] Quæ miscentur, oportet ad invicem alterata esse : quod non contingit nisi in his, quorum est materia eadem et quæ possunt esse activa et passiva ad invicem. Substantiæ autem intellectuales non communicant in materia cum corporibus, sunt enim immateriales. (S. Thom., *Contr. Gent.*, lib. II, c. 56.)

[2] Quæ miscentur, mixtione jam facta, non manent actu sed virtute tantum : nam si actu manerent non esset mixtio, sed confusio tantum; unde corpus mixtum ex elementis nullum eorum est. Hoc autem impossibile est accidere substantiis intellectualibus, sunt enim incorruptibiles. (S. Thom., *ibid.*)

les atomistes que les matières ne perdent pas dans l'union leur forme essentielle, cependant on n'ira pas jusqu'à soutenir que ces matières simples puissent devenir, par mélange, un même être avec une substance spirituelle, comme elles le peuvent entre elles. Car enfin il faut toujours, pour qu'il se forme un être nouveau, distinct de ce qui est combiné, recourir à un changement produit par une influence réciproque, et ce changement doit être d'autant plus profond qu'une plus grande unité existe dans la nouvelle substance qui se forme. Or, si en général l'esprit ne peut subir l'influence de matières corporelles, à plus forte raison ne peut-il être sujet, de la part de ces matières, à une transformation si profonde.

813. Il n'est pas moins impossible que des substances spirituelles se combinent avec des substances matérielles de la manière dont des corps deviennent une masse cohérente. Car il est clair que cette combinaison suppose un contact tel qu'il peut avoir lieu seulement entre des choses étendues. Toutefois il est une autre sorte de contact, celui par lequel un être influe sur un autre; et, bien que les corps ne puissent influer les uns sur les autres que de la première façon, c'est-à-dire par leur quantité, il se peut néanmoins que le contact, considéré simplement comme influence, n'ait lieu que de la part d'une seule substance ou qu'il ne soit pas réciproque; car un être peut influer sur un autre sans qu'à son tour il reçoive de lui quelque impression. D'ailleurs, si ces corps ne peuvent influer les uns sur les autres qu'en se touchant réciproquement, même selon la quantité, la raison s'en trouve, non dans la nature de leur opération, mais dans l'imperfection de la substance corporelle. L'étendue n'est pas nécessaire pour qu'un être puisse opérer; une force immatérielle agit au contraire avec plus de liberté et plus d'énergie. La substance spirituelle peut donc de cette manière être en contact et en liaison avec une substance cor-

porelle. *Elle touche sans être touchée*, parce qu'elle opère sans souffrir[1].

Il faut remarquer, toutefois, que ce contact qui se fait au moyen de la force (*tactus virtualis*) diffère, sous plus d'un rapport, du contact corporel (*tactus quantitatis*). En effet, ici l'indivisible touche le divisible; ce qui n'est pas possible entre les corps; car un point ne peut toucher que ce qui est indivisible, c'est-à-dire un autre point, mais la substance spirituelle est indivisible d'une manière tout autre que le point. Le point est la limite d'une quantité, savoir de la ligne; il a par conséquent une position déterminée dans l'espace au-delà de laquelle il ne s'étend d'aucune façon. La substance spirituelle, au contraire, est indivisible, parce qu'elle n'a aucune quantité. De même donc qu'elle n'est pas limitée par son être à un point de l'espace, de même dans le corps qu'elle touche par sa vertu il n'y a pas de point déterminé pour elle dans lequel seul elle puisse le toucher. — Mais il suit bien de sa simplicité qu'elle ne peut souffrir de la part d'aucun corps, en sorte que, comme nous disions plus haut, elle touche sans être touchée. — En outre, les corps ne peuvent se toucher les uns les autres que dans leurs limites extrêmes, tandis que l'esprit peut toucher le corps tout entier; car ce contact par la force s'étend aussi loin que le corps peut être sujet à l'influence qui le transforme; or il peut l'être quant à toutes ses parties. — Enfin il est manifeste par là que le corps qui en touche un autre reste extérieur au corps touché, tandis que l'esprit pénètre dans le corps par sa substance et se meut en lui avec liberté.

814. Toutefois, si intime que soit une telle union, les choses unies ne deviennent pas par elle simplement une même chose (*simpliciter unum*); car cette union consiste seulement en ce que l'esprit influe sur le corps et que le corps souffre de la part de l'esprit. Ni l'action ni la passion

[1] S. Thom., *Contr. Gent.*, lib. II, c. 56. Quædam tangunt et non tanguntur, quia agunt et non patiuntur. (*Quæst. disp. de spirit. creat.*, a. 2.)

ne constitue l'être même, par conséquent ce n'est pas dans l'être même qu'existe cette union. Or ce qui n'est pas *un* quant à l'être ne peut pas s'appeler *simplement un* [1]. — C'est pourquoi cette unité parfaite ne peut exister entre des choses diverses que si elles deviennent une même essence. Et comme c'est une vérité incontestable, d'après la preuve établie plus haut, que les substances spirituelles et les substances matérielles ne peuvent pas, comme les corps, devenir par mélange une même substance, leur union substantielle n'est possible que si l'esprit devient la forme substantielle du corps. Pour que deux choses forment une même nature, non en se transformant l'une dans l'autre, mais par simple union, il faut qu'elles deviennent des parties constitutives d'une même essence; or, comme telles, elles doivent être l'une à l'autre ce que la forme et précisément la forme substantielle est à la matière. Autrement elles resteraient toujours deux substances unies plus ou moins étroitement, mais elles ne deviendraient jamais une même nature [2].

On ne peut néanmoins disconvenir que la doctrine qui tient l'âme pour la forme substantielle du corps n'offre également de grandes difficultés. S. Thomas, avant de passer de la question générale à la question particulière, en expose les principales. Les voici. Comme l'esprit, le corps est, non pas simplement une puissance réelle, mais une actualité réelle, par conséquent un être déjà déterminé. La relation de la forme sub-

[1] Quæ uniuntur secundum talem contactum (contactum scilicet virtutis), non sunt unum simpliciter : sunt enim unum in agendo et patiendo, quod non est esse unum simpliciter. Sic enim dicitur esse unum quomodo et ens. Esse autem agens non significat esse simpliciter, unde nec esse unum agendo est esse unum simpliciter. (*Contr. Gent.*, lib. II, c. 56.)

[2] Ex duobus permanentibus non fit ratione (c'est-à-dire *essentia*) unum, nisi sicut ex forma substantiali et materia..... Hoc igitur inquirendum relinquitur, utrum substantia intellectualis corporis alicujus forma substantialis esse possit (*Ibid.*)

stantielle à la matière présuppose, au contraire, cette dernière comme une chose ayant besoin d'être d'abord déterminée, partant comme incomplète, et incomplète précisément quant à l'être ; or ce qui a besoin d'être déterminé ou différencié quant à l'être ne peut comme tel avoir aucune actualité. — Ensuite la matière et la forme, étant les parties constitutives d'une même essence, appartiennent nécessairement au même genre, tandis que les choses spirituelles diffèrent des choses corporelles non simplement par l'espèce, mais par le genre. — De plus, de même que la matière est en acte par la forme, de même la forme, à son tour, a son soutien, son *substratum* dans la matière. Or ce qui est dans la matière et de façon à être porté par la matière ne peut avoir qu'un être matériel. — En outre, on ne pourrait plus soutenir la thèse de la spiritualité de l'âme à laquelle nous avons attaché une si haute importance ; car, si l'esprit est la forme du corps, il n'a pas un être libre, indépendant, dans lequel il subsisterait pour lui-même.— Enfin on ne pourrait plus maintenir la preuve par laquelle nous avons établi cette immatérialité de l'âme; car la forme qui détermine l'être est tellement unie à la matière déterminée par elle ou plutôt tellement *une* avec cette matière qu'elle ne peut opérer que dans la matière et avec la matière. L'esprit n'aurait donc plus aucune activité propre.

III.

Examen du système de Descartes.

815. Pour éviter les difficultés dont nous venons de faire mention et d'autres semblables, on a cherché, par différentes voies, une explication de la nature humaine qui ne supposât pas l'union d'une substance spirituelle et d'une substance corporelle, telle qu'elle a lieu entre la matière et la forme. Nous ne parlons pas ici de ceux qui mettent le prin-

cipe pensant dans l'homme sur le même rang que le principe sensible des brutes; car ces philosophes ne reconnaissent dans l'homme aucune substance spirituelle, distincte du corps. Parmi ceux qui admettent la différence essentielle entre l'esprit et la nature, c'est Descartes qui s'écarte le plus de la doctrine ancienne. D'après lui, l'âme est le principe unique de toute connaissance et de toute appétition, et le corps est privé de toute vie; par conséquent, l'union entre l'âme et le corps ne peut pas même être une union qui aurait pour conséquence un commerce vital. Mais ceux qui, comme Günther, attribuent au corps une vie réelle sans la ramener à l'esprit comme à son principe n'admettent, entre les deux substances, pas d'autre union que celle qui produit le commerce vital et une certaine communauté de ce qui est propre à chacune. C'est pourquoi ils conviennent de temps en temps que l'âme peut être appelée *forme*, mais ils nient qu'elle soit la forme *substantielle* du corps dans le sens des scolastiques. Remarquons que la forme n'est substantielle que si elle ne suppose pas dans le sujet une autre forme; si par conséquent elle est le fondement du premier être d'une chose, ce par quoi celle-ci subsiste pour elle-même comme tel être déterminé. Or, selon les philosophes dont nous parlons, le corps possède cet être comme individu naturel, et la vie qui lui vient du principe de la nature est sa forme substantielle. Dans l'union du corps avec l'esprit, cette vie, la conscience sensible, est perfectionnée par la conscience supérieure de l'esprit, et elle parvient à cette perfection qu'elle poursuit d'une certaine façon, mais qu'elle ne pourrait jamais atteindre, si elle était abandonnée à elle-même. On peut donc appeler l'esprit la forme de la nature, si l'on entend par forme ce qui donne à une chose sa perfection, son complément[1]. Toutefois ce com-

[1] « S'il y a quelque chose de vrai dans la doctrine de l'ancienne école sur la relation de la nature avec l'esprit comme d'une relation de la matière à la forme, ce qui doit être, puisqu'aucune erreur spé-

plément n'est pas le premier, celui qui est donné avec l'existence ou mieux par lequel la chose possède l'existence, mais il est un perfectionnement supérieur qui en présuppose un premier. De même que l'esprit, parvenu à l'union parfaite avec Dieu, complète sans doute en lui sa propre vie, en conservant toutefois dans cette union l'être déterminé par sa propre essence, en sorte qu'il pourrait continuer à exister avec cet être, lors même qu'il se serait de nouveau séparé de Dieu, de même le corps possède, comme substance naturelle, un être propre. S'il ne peut ni obtenir ni conserver cet être en dehors de son union avec l'esprit, ce n'est pas qu'il le possède seulement en vertu de cette union, mais la raison en est qu'il n'est pas destiné à exister pour lui-même, comme les autres individus de la nature, mais seulement dans une telle union. L'esprit ne serait donc pas la *cause*, mais la *condition* de la vie et, par suite, de l'être propre au corps [1]. — Pour venger la doctrine de l'antiquité contre ces théories, nous avons à prouver premièrement (contre Descartes) que le corps humain n'est pas sans vie, mais qu'il est uni à l'âme de manière à former avec elle une même substance vivante, secondement (contre Günther) que cette même âme par laquelle le corps vit et sent est aussi le principe de notre vie intellectuelle, en d'autres termes, qu'elle est esprit.

816. Si le corps n'est ni sensible ni même vivant, l'union de l'esprit avec lui ne peut très-certainement être que celle

culative n'est fausse sous tous rapports, sa thèse ne peut se comprendre parfaitement que si l'on conçoit toutes les créatures comme tendant à la connaissance d'elles-mêmes. Alors seulement on s'explique comment l'esprit peut être appelé la forme de la nature. Car il porte ce nom, non parce que la nature comme telle serait informe, mais parce que sa forme se perfectionne ou se complète dans son union réelle avec l'esprit, sans qu'elle puisse jamais cesser d'être un principe vital (substance) distinct d'avec l'esprit. » (*Peregrin's Gastm.*, p. 467.)

[1] Cf. Knoodt., *Günther und Clemens*, p. 48-49.

qui d'après saint Thomas a lieu au moyen du *contactus virtutis*. Alors l'esprit influe sur le corps et sur le corps tout entier, demeure en lui, le pénètre, dirige ses mouvements ou même le meut, mais seulement comme l'ouvrier meut une machine ou un instrument. C'était là au fond la pensée de Platon, lorsqu'il représentait l'esprit comme mouvant et dirigeant le corps, mais Descartes soutient la même idée d'une manière bien plus explicite. Sans doute, faisant allusion au système de Platon, il dit que l'âme est unie au corps d'une manière bien plus intime que le pilote ne l'est à son navire; cependant cette union ne va pas jusqu'à toucher l'être du corps et ne l'élève pas à la vie : le corps est et reste dans le système de Descartes une pure machine (*machinamentum*). S'il dit que certaines sensations et certains mouvements de la sensibilité sont communs à l'âme et au corps (n. 810), c'est uniquement parce que les mouvements mécaniques en eux-mêmes, qui sont produits dans le corps, influent sur l'âme et excitent en elle des impressions, et que *vice versâ* l'âme met en mouvement les nerfs et les esprits vitaux[1]. Voyant la différence qu'il y a entre sentir la douleur ou le plaisir par suite des impressions qu'éprouve le corps et percevoir ces impressions comme le pilote s'aperçoit de ce qui se passe sur son navire, Descartes aurait dû en conclure que ce n'est pas l'âme seule qui sent, et que le principe qui sent doit être autre chose qu'une substance pensante (*res cogitans*). Or il s'explique seulement par là pourquoi l'âme n'a pas toujours des représentations claires et distinctes, mais aussi des représentations confuses, attribuant toujours la perception et la sensation mêmes à l'esprit seul[2]. Les sensations appelées

[1] *Princ. phil.*, p. IV, n. 190.

[2] Docet natura per istos sensus doloris, famis, sitis, etc., me non tantum adesse meo corpori ut nauta adest navigio, sed illi arctissime esse conjunctum et quasi permixtum, adeo ut unum quid cum illo componam; alioquin enim cum corpus læditur, ego, qui nihil aliud

communes n'apprtiennent au corps qu'en ce sens que l'âme ne les tient pas d'elle-même, ne les recevant que parce qu'elle est impressionnée par le corps[1].

On peut donc faire valoir contre Descartes les arguments par lesquels on prouvait dans l'ancienne école contre Platon que c'est, non l'âme seule, mais l'âme avec le corps ou, ce qui revient au même, le corps animé qui sent. D'abord, à ne consulter que l'observation, il n'y a pas de perceptions sensibles, si les organes ne reçoivent pas des impressions et ne subissent pas une modification analogue[2]. — Puis la diversité des sens est fondée sur ce que des organes différents sont nécessaires pour les diverses espèces d'objets sensibles. Or, si l'âme percevait les choses, non dans les organes et avec les organes, mais par elle seule, une seule faculté suffirait pour toute espèce de perceptions; car une force qui serait indépendante du corps et par suite immatérielle répondrait pleinement à toutes les qualités par lesquelles se manifestent les choses sensibles[3]. — Enfin des couleurs trop vives, des sons trop intenses, etc., peuvent rendre la vue et l'ouïe moins aptes ou même complétement

sum quam res cogitans, non sentirem idcirco dolorem, sed puro intellectu læsionem istam perciperem, ut nauta visu percipit, si quid in nave frangatur; et cum corpus cibo et potu indiget, hoc ipsum expresse intelligerem, non confusos famis et sitis sensus haberem. Nam certe isti sensus, famis, doloris, etc., nihil aliud sunt, quam confusi quidam cogitandi modi, ab unione et quasi permixtione mentis cum corpore exorti. (*Medit.*, VI.)

Motus, qui in cerebro a nervis excitantur, animam sive mentem intime cerebro conjunctam, diversimode afficiunt, prout ipsi sunt diversi. Atque hæ diversæ mentis affectiones sive cogitationes ex istis motibus immediate consequentes, sensuum perceptiones sive, ut vulgo loquimur, sensus appellantur. (*Princ. phil.*, p. IV, n. 189.)

[1] Alii motus istorum nervulorum efficiunt alios affectus, ut amoris, odii, metus, iræ, etc., quatenus sunt tantum affectus sive animi pathemata, h. e. quatenus sunt confusæ quædam cogitationes, quas mens non habet a se sola, sed ab eo, quod a corpore, cui intime conjuncta est, aliquid patiatur. (*Princ. phil.*, p. IV, n. 190.)

[2] S. Thom., *Summ.*, p. I, q. 75, a. 3.

[3] Id., *Contr. Gent.*, lib. II, c. 82.

inhabiles à recevoir d'autres impressions, tandis que la raison devient, au contraire, d'autant plus apte à pénétrer les vérités d'un ordre inférieur qu'elle connaît plus de vérités d'un ordre supérieur. Or c'est ce qui s'explique précisément par la raison que les organes participent à la perception sensible; car ces organes peuvent être lésés par les impressions trop vives [1]. On dit sans doute que l'œil de l'âme, la raison, peut être ébloui par des lumières trop vives, mais on veut exprimer par là que la raison est incapable de connaître certaines vérités sublimes, et non que la connaissance de ces vérités puisse affaiblir ou détruire sa force. Or voilà précisément ce qui a lieu dans les sens; car la vue continue et fixe de la neige peut rendre aveugle, comme l'audition de sons trop perçants émousse le sens de l'ouïe.

817. L'examen plus approfondi de ce que disent les Platoniciens pour soutenir leur opinion répandra une lumière plus vive sur cette question. Ils ne contestaient pas que les corps aient une certaine part à la perception sensible; mais il n'est pas nécessaire pour cela, disaient-ils, que l'âme soit unie au corps de manière à former avec lui un seul être et que le sens soit l'organe animé par l'âme et pénétré de sa vertu. Un seul et même mouvement peut très-bien appartenir à deux principes, même s'ils diffèrent quant à leur être, à l'un comme au principe actif qui meut, à l'autre comme au principe passif qui est mû. C'est ainsi que la sensation est l'acte d'un double principe, de l'âme qui la produit et du corps qui la reçoit.

Mais, répond avec une grande sagacité S. Thomas, si c'est l'organe qui reçoit et qui souffre, c'est aussi l'organe

[1] S. Thom., *Contr. Gent.*, lib. II, c. 82.
Ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις οὐ δύναται αἰσθάνεσθαι ἐκ τοῦ σφόδρα αἰσθητοῦ..... Ἀλλ' ὁ νοῦς ὅταν τι νοήσῃ σφόδρα νοητὸν, οὐχ ἧττον νοεῖ τὰ ὑποδεέστερα, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον· τὸ μὲν γὰρ αἰσθητικὸν οὐκ ἄνευ σώματος, ὁ δὲ νοῦς χωριστός. (Arist., *de anima*, lib. III, c. 4.)

qui éprouve la sensation. Sentir, n'est-ce pas souffrir, et même la sensation ne doit-elle pas s'appeler passion plutôt qu'activité? Nous ne voulons pas dire par là qu'une faculté spéciale ne se manifeste pas dans la perception des sens; mais c'est une faculté, non de produire, mais de *recevoir*. Sans cette faculté aucune sensation n'est possible; aussi les corps inorganiques et les organes d'un corps inanimé, bien que sujets aux mêmes impressions des objets, n'ont-ils aucune sensation. La génération elle-même ne suppose-t-elle pas dans une partie la faculté de recevoir, comme elle implique dans l'autre partie la faculté d'engendrer ou de conférer? De même, dans la perception, le principe engendrant d'une manière active est, non pas l'âme qui opère au dedans, mais l'objet extérieur influant sur l'organe, soit par lui-même, soit par un intermédiaire convenable; mais que la forme cognitive par laquelle l'organe devient connaissant naisse dans cet organe, c'est ce qu'il faut attribuer à la faculté de recevoir. Or, bien que cette faculté procède incontestablement de l'âme, il est nécessaire, toutefois, qu'elle soit unie à l'organe pour former avec lui un seul être, comme l'âme est unie à tout le corps. N'est-il pas absurde qu'un organe reçoive en vertu d'une force qui ne lui appartiendrait pas? La sensibilité est donc une faculté composée de l'organe et de la force de l'âme qui l'anime[1].

Cependant il ne faut pas entendre cette explication comme si la perception consistait simplement à recevoir

[1] Sentire accidit ab ipso moveri a sensibilibus exterioribus : unde non potest homo sentire absque exteriori sensibili, sicut non potest aliquid moveri absque movente. Organum igitur sensus movetur et patitur in sentiendo, sed ab exteriori sensibili. Illud autem quod patitur, est sensus : quod ex hoc patet, quia carentia sensu non patiuntur a sensibilibus tali modo passionis. Sensus igitur est virtus passiva ipsius organi. Anima igitur sensitiva non habet se in sentiendo sicut movens et agens, sed sicut quo patiens patitur : quod impossibile est esse diversum secundum esse a patiente. (*Contr. Gent.*, lib. II, c. 57.)

l'image cognitive et comme si elle était une passion excluant non-seulement l'opération qui produit quelque chose au dehors, mais encore toute activité. Au contraire, la connaissance ne constitue-t-elle pas l'activité vitale la plus propre qu'on puisse concevoir? Mais, puisque la connaissance comme telle doit être immanente au principe dont elle procède, et que ce principe devient actif en recevant l'image cognitive, le principe qui en percevant exerce son activité ne peut être que celui qui accueille en lui-même la forme cognitive sensible, c'est-à-dire l'organe animé par l'âme. — Que la connaissance en général constitue une telle activité et qu'elle ne soit pas une modification purement passive, c'est ce que saint Thomas nous a expliqué en une autre occasion (n. 21); du reste, il déclare la même chose dans les termes les plus explicites pour la connaissance sensible [1].

S'il est donc certain que les organes n'éprouvent pas simplement un mouvement, mais qu'ils sentent avec l'âme, l'être du corps et de l'âme ne doit pas être moins *un* que la *sensation* est une et indivisible. Il n'est pas possible, si la *manifestation* ou l'activité est une, que l'être soit multiple. Assurément, l'activité de plusieurs peut être dirigée vers un même but, comme si plusieurs hommes mettent en mouvement un navire; toutefois alors l'effet seul est unique, mais l'activité est multiple. En considérant le principe dont procède l'activité, c'est-à-dire en regardant cette activité

[1] Voici comment il s'exprime, en parlant précisément de la connaissance sensible :

Sicut omnis *actio* est secundum modum formæ, qua *agens agit*, ut calefactio secundum modum caloris, ita cognitio est secundum modum speciei, qua cognoscens cognoscit. (*Summ.*, p. I, q. 76, a. 2, ad 3.)

Potentia sensitiva partim est activa, partim passiva; passiva quidem, quia recipit speciem, activa dum per ipsam agit ac sensationem producit. (Toletus, *in Arist.* lib. II, *de anima*, c. 5.) — Cf. Suar., *de anima*, lib. III, c. 3 et 4.

comme un phénomène du principe, on ne peut admettre que plusieurs forces ni, à plus forte raison, plusieurs principes distincts quant à l'être aient une seule activité. S'il est ainsi prouvé que la perception est un acte non de l'âme seule, mais de l'âme et du corps, il faut que l'âme et le corps soient unis de manière à avoir un même être et une même vie. C'est ce que saint Thomas conclut particulièrement des affections que Descartes lui-même appelle communes à l'âme et au corps [1].

Les convictions de tous les hommes avec lesquelles la théorie cartésienne se met en contradiction se trouvent confirmées dans cette doctrine. En effet, si par vie nous entendons, non sa simple manifestation, l'activité vitale, mais le principe dont celle-ci émane, elle n'est autre chose que l'être qui distingue les substances vivantes et qui cesse avec la mort. Or, selon la croyance unanime, cet être est commun au corps et à l'âme, tellement qu'avec la mort non-seulement l'être qui vivait cesse d'exister, mais encore le corps perd l'être qui le distinguait comme tel et avec lui le nom qu'il portait. D'après les principes de Descartes, il n'y aurait entre le corps et le cadavre, c'est-à-dire entre le corps vivant et le corps inanimé, aucune différence qui touche à l'être et à l'essence. Si intime que soit d'ailleurs l'union de l'âme avec le corps, tant qu'elle entraîne seulement une influence mutuelle sans faire de l'âme et du corps le principe unique d'une activité vraiment commune, l'être du corps n'est pas déterminé par elle et le corps ne peut être appelé vivant que par un abus de langage [2].

[1] Impossibile est, quod eorum quæ sunt diversa secundum esse, sit una operatio. Dico autem operationem unam, non ex parte ejus, in quod terminatur actio; sed secundum quod egreditur ab agente..... Sunt aliquæ operationes communes animæ et corpori, ut timere, irasci et sentire et hujusmodi..... Oportet igitur ex anima et corpore unum fieri, et quod non sint secundum esse diversa. (*Contr. Gent.*, lib. III, c. 57.)

[2] *Contr. Gent.*, lib. II, c. 57, n. 3 et 4.

Du reste, nous n'avons pas besoin de nous arrêter à ces raisonnements, puisque les philosophes modernes, notamment Günther, s'accordent généralement à dire que Descartes a erré sur ce point. — Cependant saint Thomas lui-même faisait déjà observer que les raisons exposées jusqu'à présent n'établissent pas encore l'unité réelle de la nature humaine. On peut concéder, en effet, que le corps forme un même être avec l'âme sensitive, et soutenir néanmoins que l'âme raisonnable ou l'esprit se distingue de l'âme sensitive comme un autre principe supérieur. Or voilà précisément l'opinion de Günther.

IV.

Discussion du système de Günther.

818. D'après Günther, le *moi* de l'homme n'exprime pas l'être composé d'esprit et de nature, mais seulement l'un des coëfficients de ce tout (de l'homme), c'est-à-dire l'esprit conscient de lui-même. Sans doute par ce même mot « moi » qui lui sert à se représenter la pensée de lui-même comme principe réel de son activité, l'esprit se désigne aussi comme le propriétaire d'états et d'objets qui ne lui appartiennent pas en tant qu'esprit. Toutefois Günther prétend que cela n'a lieu que parce que la nature, telle qu'elle s'est individualisée dans le corps humain, est du domaine de l'esprit[1]. — Or, bien que cette assertion semble non-seulement heurter de front l'enseignement commun de l'école, mais encore répugner manifestement au témoignage de la conscience que nous avons tous en nous, néanmoins un savant qui professe les principes de la philosophie Günthérienne a cru pouvoir la justifier par la conscience même, pour montrer ainsi que cette thèse peut

[1] *Eu. und Her.*, p. 3.

servir de fondement à toute la métaphysique[1]. Cet auteur entreprend de prouver que la conscience immédiate de nous-mêmes ne s'applique pas à notre corps, et qu'en conséquence nous nous percevons par elle non comme des individus vivant d'une manière corporelle, sensible et spirituelle, mais seulement comme des êtres spirituels. Mais il ne pouvait aboutir à ce résultat que parce qu'il expliquait les faits de la conscience d'après les opinions préconçues de son système : examinés sans préjugés, ces faits attestent juste le contraire.

Voici comment Merten cherche à démontrer sa thèse : « La conscience de nous-mêmes n'est *immédiate* que si elle n'a besoin d'aucun *intermédiaire;* or nous ne pensons notre corps, comme les corps extérieurs, que par suite de la négation de *nous-mêmes,* c'est-à-dire en niant que nous soyons la cause exclusive de certaines modifications qui ont lieu en nous. Et comment cela? Nous n'avons l'expérience immédiate que des modifications qui ont lieu en nous, de nos phénomènes internes; or ceux-ci ne sont rien de corporel, au contraire nous les distinguons de ce qui est corporel. C'est seulement en les rapportant à *quelque chose* hors de nous que nous pensons quelque chose comme matériel. Or comment y parvenons-nous? D'abord, nous rapportons les phénomènes à nous-mêmes, nous concevant comme leur soutien. Mais jusqu'ici nous ne nous pensons pas encore comme corporels; car, en nous pensant, nous rapportons les phénomènes vers le dedans, nous concevant nous-mêmes comme *quelque chose d'interne,* tandis que dans nos rapports avec les choses corporelles nous prenons une direction opposée et nous concevons ces choses comme *quelque chose d'extérieur.* Par conséquent, pour penser quelque chose de corporel, nous devons nous détourner de nous-mêmes et *aller au dehors.*

[1] Merten, *Grundriss der Metaphysik,* p. 27 et ss.

Mais nous ne sommes contraints à cela que lorsque nous sommes dans l'impossibilité de rapporter ces phénomènes internes à nous-mêmes comme à leur cause exclusive et complète ; car ils n'existent pas en nous sans influence du dehors. La même observation s'applique à notre propre corps. Alors même que de *propos délibéré*, par conséquent avec une pleine spontanéité, nous avons provoqué des actes corporels, nous connaissons d'abord, non ces actes comme réellement existants, mais seulement les modifications internes produites en nous par eux (les sensations de la douleur ou du plaisir, par exemple). C'est alors seulement que nous rapportons ces modifications internes aux organes corporels, et nous connaissons ces organes, si nous ne trouvons pas en nous-mêmes la cause unique de nos modifications internes. Car nous sommes bien leur cause, mais une cause qui les a provoquées sans les produire pour cela d'elle-même ou les tirer de son propre fond. En conséquence, même notre propre corps est connu de nous, non *immédiatement*, mais *au moyen* d'une négation de *nous-mêmes*. »

De là ce même auteur conclut ensuite que Descartes n'avait pas tort de dire que *rien d'extérieur* (c'est-à-dire rien en dehors de l'esprit) n'est objet de la conscience *immédiate*.—Toutefois, pour mieux comprendre ce qui vient d'être dit, il ne sera pas inutile de rappeler ici comment Descartes est arrivé à cette assertion. Cherchant jusqu'où il est possible d'étendre le doute, il se persuada que la réalité du monde extérieur et même l'existence de son propre corps pouvaient devenir incertaines pour lui. En effet, nous ne savons rien de lui que par les sens ; or ceux-ci ne trompent que trop souvent, même quand il s'agit de notre propre corps. Cependant, dit-il en continuant, je suis certain que je reçois par les sens telles ou telles impressions et qu'à la suite de ces impressions je sens et je forme des représentations ; ce sont là des modifications in-

ternes dont j'ai une complète certitude. Il résumait tout ce que nous agissons ou souffrons au-dedans de nous-mêmes, comme nous l'avons vu, par ce mot : « Je pense. » Je suis donc certain que j'existe, que je suis un être qui pense, une âme ou un esprit (*mens*). Or, comme c'est là l'unique vérité qu'aucun doute ne peut atteindre, par conséquent la première vérité dont je dois partir pour découvrir des connaissances certaines, il s'ensuit que mon âme m'est mieux connue que mon corps. En d'autres termes, j'ai une connaissance immédiate de la réalité de l'esprit, tandis que je n'ai qu'une connaissance médiate de celle du corps, comme de toutes choses hors de moi. Voilà ce que Merten cherchait à établir dans le raisonnement exposé plus haut.

819. Il nous semble, toutefois, que l'auteur y a suivi Descartes plus loin que ne le permettait son propre point de vue, celui où se place la philosophie de Günther. Car quels sont les modifications ou les phénomènes internes dont il dit que nous les connaissons sans intermédiaire, et qu'en les pensant comme nôtres, nous arrivons à la connaissance de nous-mêmes ou à la conscience propre ? Ce sont précisément ceux que nous rapportons aux choses extérieures ou à notre corps, en reconnaissant que nous en sommes bien le *substratum* ou le soutien, mais non la cause exclusive. Ces phénomènes internes sont en conséquence des perceptions sensibles, et ces modifications qui ont lieu en nous appartiennent, sans doute, *à l'intérieur*, toutefois ils ne sont pas pour cela du domaine de l'*esprit* comme distinct de l'ame (sensitive), mais ils appartiennent tout au contraire à cette âme même, ou au *sens interne*. Si donc, en pensant ce quelque chose d'intérieur, nous nous pensons *nous-mêmes*, ce « *nous* » dont nous devenons conscients par ces réflexions comprend l'âme sensible aussi bien que l'esprit raisonnable. Descartes avait donc raison en ne restreignant pas ces phéno-

mènes internes, par lesquels nous obtenons la conscience de nous-mêmes, à la pensée entendue dans le sens strict, pour l'étendre au contraire à la sensation, et en comprenant par ce quelque chose d'interne que perçoit la conscience, non une âme simplement pensante, mais encore une âme qui éprouve des sensations. Mais il avait tort d'exclure de ce quelque chose d'intérieur le corps même de l'homme. Assurément son défenseur dit à juste titre qu'on ne doit introduire rien d'extérieur dans la conscience immédiate que l'homme a de lui-même, mais il oublie qu'il s'agit précisément de savoir si le corps est extérieur à l'homme conscient de lui-même. Or voilà ce qu'il ne peut plus soutenir après ce qui vient d'être dit. Les phénomènes internes dont nous avons conscience sans intermédiaire, d'après son propre aveu, sont des phénomènes d'une âme connaissant d'une manière sensible. Selon sa propre doctrine et selon celle de Günther, cette âme n'est pas distincte du corps comme un autre principe, mais elle est une même substance avec lui. Donc le soutien de ces phénomènes internes n'est pas non plus l'âme seule, mais avec elle le corps animé, et « si nous ne pouvons pas percevoir les phénomènes, » comme *le dit* l'auteur dont nous parlons, « sans nous concevoir comme leur soutien », ce « *nous* » que nous concevons implique aussi le corps. L'auteur avait donc tort également, quand il disait que « nous ne trouvons pas en nous ces phénomènes comme quelque chose de corporel ». Les perceptions, assurément, ne sont pas des corps ; néanmoins, comme il s'agit ici de perceptions sensibles, elles sont, il faut le dire, quelque chose de corporel, étant des phénomènes qui affectent l'organe du sens interne. Descartes ne s'est-il pas trompé précisément d'une manière si grave, parce qu'il ne comprenait pas que le corps sent avec l'âme? Mais si ce *nous* que nous pensons implique les organes du sens interne, il ne peut pas exclure les organes des sens externes. Bien qu'il nous soit permis de distinguer entre ce qui est

interne et ce qui est externe, cependant l'un est nôtre aussi bien que l'autre. S'il en est ainsi, on ne peut plus soutenir cette assertion paradoxale que nous ne nous reconnaissons pas comme la cause exclusive des modifications ou des sensations que nous avons provoquées en nous-mêmes par les organes du corps. Sans doute, elles ne naissent pas exclusivement de notre intérieur, mais elles procèdent d'un extérieur, qui est *notre* extérieur.

Nous ne nous sommes pas livrés à ces réflexions pour prouver (ce qui serait de peu d'importance) qu'en soutenant le dualisme professé par Günther, un auteur est tombé en contradiction avec lui-même, mais pour montrer combien a vérité que nous défendons est simple et élémentaire, combien elle est liée intimement à tout ce que nous pensons sur nous-mêmes. Ceux-là même qui la nient ne peuvent l'éviter, et contre leur volonté ils doivent rendre témoignage en sa faveur. En effet, de quoi avons-nous une conscience plus immédiate et plus nette que de cette vérité que nous qui pensons nous sommes les mêmes qui éprouvons des sensations soit en dedans soit dans le corps[1]? Et que pouvons-nous conclure de là, sinon que le même principe vital doit être en nous *raison*, puisque nous sommes capables de nous penser nous-mêmes, mais qu'il doit être aussi *sens*, puisque les phénomènes sensibles produisent la conscience de nous-mêmes aussi bien que les phénomènes spirituels? Il reste donc vrai que l'homme se trouve, dans la conscience qu'il a de lui-même, comme un individu vivant d'une vie corporelle, d'une vie sensible et d'une vie spirituelle.

820. Toutefois nous trouvons, dans l'ouvrage de Merten, une réponse à ces raisonnements, réponse par laquelle il semble se soustraire au reproche que nous lui avons fait

[1] Ipse idem homo est, qui percipit se intelligere et sentire : sentire autem non est sine corpore. (S. Thom., *Summ.*, p. I, q. 76, a. 1.)

d'être en contradiction avec la doctrine même qu'il veut défendre. Après avoir prouvé, d'une façon que nous examinerons plus tard, que ce n'est pas l'esprit conscient de lui-même, mais un autre être, le corps, qui est la cause de la connaissance sensible, il se fait cette objection : « Cependant ces expressions que profère l'esprit : « Je suis affecté dans les organes des sens, » « je perçois sensiblement, » « je représente, » et d'autres semblables n'indiquent pas moins l'esprit comme cause réelle que ces autres expressions : « Je réfléchis, » « je me détermine. » Et il répond que cette objection serait fondée si la perception sensible, la représentation, étaient rapportées au *moi* de la même manière que la réflexion et la décision. Or c'est ce qui n'a pas lieu. « Car la pensée et les volitions sont rapportées au moi comme à leur cause réelle, tandis que ces phénomènes (sensibles) sont devant l'esprit comme des phénomènes qu'il ne peut pas rapporter à lui-même comme à leur *cause réelle* et que pour cette raison précisément il doit rapporter à quelque *autre* chose, comme à leur cause réelle. » En conséquence, l'esprit peut bien rapporter à lui-même les phénomènes sensibles, mais comme étant les phénomènes d'un autre être, qu'il s'approprie à cause de son union avec cet autre être[1].

Nous devons faire observer avant tout que cette réponse ne détruit pas la difficulté que nous avons élevée. L'auteur disait, en effet, plus haut que nous rapportons les modifications intérieures, qui naissent en nous à l'occasion de fonctions corporelles, à nous comme à leur sujet et à leur soutien, que dès lors nous les pensons comme nôtres et qu'ainsi nous nous pensons nous-mêmes. Encore donc que ces fonctions corporelles soient la cause de ces modifications, lorsque nous rapportons ces dernières à nous-mêmes, comme étant leur soutien, toutefois nous ne nous les appro-

[1] *Grundriss der Metaphysik,* p. 36.

prions pas simplement comme les phénomènes d'un autre être qui nous est uni, mais comme nos propres phénomènes. Car, bien que le corps qui est leur cause *efficiente* fût, par rapport à nous, comme un autre être, nous serions néanmoins la cause qui les *reçoit* et qui les *porte*, et si cela ne suffisait pas pour que nous les rapportions à nous-mêmes comme nos phénomènes, l'esprit ne pourrait pas non plus rapporter à lui-même, comme ses phénomènes, les modifications qu'excite en lui un autre esprit; par conséquent, il ne pourrait pas, comme le veut Günther, s'éveiller à la conscience de lui-même par les impressions que produit en lui un autre esprit. Il n'y a donc pas de milieu ici. Pour maintenir ce qui a été dit plus haut sur les modifications internes, on doit ou bien rendre l'esprit comme tel sujet de phénomènes sensibles, ce qui serait évidemment absurde, ou bien accorder que ce *moi* qui est sujet comprend, non l'esprit seul, mais avec lui le sens interne. Dès lors aussi les sens externes ne sont plus hors de nous, et ne peuvent pas être opposés à nous-mêmes comme une autre chose.

821. Mais voyons comment l'auteur cherchait à établir néanmoins cette thèse dans le passage que nous examinons ici. L'esprit, dit-il, ne peut pas rapporter les fonctions des sens, comme il le fait pour les pensées et les volitions, lui-même comme à leur cause réelle ; il doit en conséquence les rapporter à un autre comme à leur cause. Mais pourquoi l'esprit ne peut-il pas rapporter l'activité des sens à lui-même comme à sa cause? C'est ce que l'auteur avait cherché à prouver, immédiatement avant, en ces termes : Il est manifeste d'abord que l'esprit ne peut pas voir en lui-même la cause réelle de ce qui en nous est corporel, et qu'il doit ajouter son corps à la série des autres êtres naturels (dont il ne peut pas être la cause, comme il l'avait montré auparavant). Cela est vrai ; pourvu toutefois que par cause réelle on entende la cause efficiente ou génératrice, sans exclure en même temps toute relation causale de

l'esprit au corps. Mais que l'esprit ne soit pas la cause formelle du corps, en déterminant la matière dont celui-ci se compose à l'être propre au corps humain, cela n'est pas manifeste, car c'est précisément la question qu'il s'agit de résoudre. L'auteur continue ainsi : « Si nous examinons maintenant de plus près la relation de nos connaissances sensibles avec notre corps, l'expérience externe nous montre qu'il faut chercher dans notre *corps* même la *source* et l'*origine* de ces connaissances. » En d'autres termes, c'est dans les organes des sens qu'elles ont leur commencement. « Or, là où commence un phénomène, là aussi il faut que l'esprit en cherche la cause réelle. » Nous accordons tout cela sans aucune difficulté ; mais quel rapport cela a-t-il avec la conclusion qu'en déduit l'auteur, en disant : « Si donc l'esprit nie qu'il soit lui-même la cause réelle de notre corps, il doit nier aussi qu'il soit la cause réelle de notre connaissance sensible ; — par conséquent, un *autre* principe est la cause réelle non-seulement de ce qui est corporel dans notre être, mais encore de la connaissance sensible qui naît dans notre corps ? »

Voilà, certes, une façon toute singulière de raisonner. La question qui nous occupe est de savoir si le corps a une vie et partant une activité propre, ou bien si c'est de l'esprit qu'il reçoit sa vie, en sorte qu'il ne puisse opérer par les sens qu'en union avec l'esprit. Cela posé, voici le sens du raisonnement dont nous parlons ici : L'esprit n'a pas produit le corps ; donc il n'est pas non plus uni au corps comme principe vital. Ou bien, d'une manière plus explicite : Ce n'est pas l'esprit, mais un autre principe, qui a produit le corps ; par conséquent, ce n'est pas non plus l'esprit, mais cet autre principe, qui est actif en lui, lorsqu'il connaît par les sens. Or, à juger des choses d'après le sens commun, cela ne présente aucun sens raisonnable. La cause réelle d'un être sensible de la nature, ce sont ceux qui l'engendrent ; mais assurément ceux-ci ne sont pas la

cause de son activité sensible ; c'est au contraire le principe vital qu'ils ont produit dans l'être engendré et qui lui est inhérent. Comment donc peut-on conclure ainsi : C'est un principe distinct de l'esprit qui est la cause de notre corps, par conséquent il est aussi cause de la connaissance sensible qui naît en lui? — Néanmoins cette conclusion est légitime, si l'on admet l'hypothèse de Günther, savoir que cet autre principe dont il s'agit est cause des êtres naturels en s'individualisant en eux. Alors il est clair que c'est cet autre principe, c'est-à-dire le principe universel de la nature, qui vit et sent dans tous les êtres sensibles ; puisque, dans cette hypothèse, ces êtres ne sont autre chose que le principe de la nature dans son individualisation.

Puisque, dans cette théorie, notre corps lui-même doit être regardé comme une individualité dans laquelle se manifeste le principe de la nature, il est évident que ce principe seul, et non l'esprit, peut déterminer l'être du corps, devenir la cause de sa vie et de son activité. On affirme donc par cette théorie même et avant toute preuve que l'esprit ne peut être ni la cause efficiente du corps, ni même son principe déterminant. En effet, si les choses se forment par émanation et par la particularisation d'un principe universel, celui-ci doit être à la fois leur cause génératrice et leur cause formelle. Cette observation se comprendra encore mieux, si l'on considère tout l'ensemble de la philosophie günthérienne. Dans le panthéisme aussi l'homme n'est autre chose qu'une individuation de la substance universelle du monde, et, d'après la théorie de l'idéalisme transcendant, l'esprit est le sujet qui s'objective lui-même dans la nature en général et dans le corps en particulier. Günther combat cette théorie, et cherche à prouver que « l'esprit n'est pas un principe qui puisse s'objectiver ainsi dans la nature ou devenir en elle objet pour lui-même ; mais qu'il a un monde interne qui est proprement le sien, la pensée et la volonté, dans lequel il s'objec-

tive. » Mais il croit pourtant devoir admettre que les choses naturelles émanent d'un même principe et émanent de lui par le développement progressif de la conscience que ce principe a de lui-même. C'est pourquoi l'esprit qui réfléchit doit se dire dans ce système : « Ce n'est pas moi, mais un autre être, qui se manifeste comme principe dans toutes les choses naturelles; par conséquent, ce n'est pas moi, mais cet autre principe, qui est la cause de la vie et de la sensibilité dans le corps humain, comme il l'est dans les autres êtres de la nature. »

Mais de quel droit Merten part-il ici de cette hypothèse? Il n'avait encore prouvé qu'une seule chose, c'est que la réalité des choses naturelles est certaine pour nous. Les motifs qu'il allègue pour prouver que l'esprit n'est pas la cause des connaissances sensibles servent simplement d'introduction au chapitre destiné, comme l'indique son titre, à établir pour la première fois que les choses naturelles sont la manifestation ou le phénomène d'un principe universel. Par conséquent, il ne devait pas présupposer cette dernière hypothèse dans la démonstration de sa thèse. *Aussi ne* la présuppose-t-il pas expressément, mais bien sans en avertir; car, comme nous l'avons fait voir, on ne peut dire qu'en admettant d'avance cette hypothèse que cet autre être qui est la cause efficiente du corps est aussi la cause de sa connaissance sensible, ou le principe de son activité vitale.

On voit donc ici de nouveau que le dualisme de Günther, admettant dans l'homme outre l'esprit une âme du corps, n'est fondé dans sa philosophie que sur l'hypothèse d'une substance unique de la nature, et qu'on doit recourir à cette même hypothèse pour expliquer d'une certaine façon les faits de la conscience qui sont opposés à ce dualisme. Au nombre de ces faits se trouve celui dont nous parlons ici. En disant : « Je me nourris, je grandis, j'entends, je sens, » l'homme se déclare sujet et cause réelle

des fonctions vitales organiques ou sensibles, aussi bien qu'il se reconnaît principe de son activité intellectuelle, lorsqu'il dit : « Je délibère, je prends une résolution. » Et de ce que notre esprit ne produit pas le corps, nous ne pouvons pas conclure, sans l'opinion préconçue d'une substance unique de la nature, qu'il s'approprie simplement par les premières paroles les phénomènes d'un autre principe. Sans doute, en réfléchissant sur notre origine, nous comprendrons sans peine que l'esprit humain ne peut pas naître, comme les êtres naturels, par voie de génération. Cependant, si les êtres naturels ne sont pas des individuations d'une substance universelle, mais que chacun ait en lui-même le principe vital par lequel il subsiste, nous n'avons plus aucune raison d'admettre que l'homme reçoive par la génération une âme sensible qui persiste en lui à côté de l'esprit créé par Dieu. Tant que nous ne considérons la chose qu'à ce point de vue, c'est plutôt l'opinion commune, savoir que dans l'homme l'esprit prend la place de ce principe vital, qui doit paraître la plus simple et la plus naturelle.

822. D'ailleurs, nous ne devons pas non plus perdre ici de vue que, par la manière dont il s'exprime, Merten suppose en outre démontré ce qui est précisément en question. Dans les deux passages que nous discutons il parle généralement comme si c'était une vérité incontestable que l'être qui nous est propre et que nous désignons par le terme « *moi* » ne renferme que notre esprit. Or, quoique assurément nous ne soyons capables que par notre esprit d'avoir conscience de nous-mêmes, cependant, selon l'opinion commune, on conteste précisément que nous puissions conclure de là que l'esprit seul, à l'exclusion du corps, soit le sujet auquel ce *moi* convienne. Par conséquent, les expressions dont il s'agit ne sont pas tant, comme le veut Merten, de l'esprit conscient de lui-même, que plutôt de l'*homme* même qui se connaît. Nous pouvons assuré-

ment, même d'après l'ancienne doctrine, attribuer à l'esprit seul une activité purement intellectuelle, parce que cette activité n'a pas lieu dans les organes du corps ; toutefois, comme l'esprit opérant ainsi est pourtant un principe uni au corps, formant avec le corps une même nature, comme en outre l'activité intellectuelle a besoin plus ou moins des représentations sensibles pour qu'elle puisse s'exercer, il sera plus exact de dire : *l'homme pense*, qu'il ne l'est de dire : *l'esprit pense*. Du reste, nous pouvons en général attribuer une activité aussi bien à tout le sujet qu'à la partie de ce sujet dans laquelle elle a lieu. C'est pourquoi nous disons : L'œil voit, le corps sent, la raison pense, l'esprit délibère, aussi bien que : l'homme voit, sent, pense et délibère. Mais si nous voulons parler avec plus de netteté et d'exactitude, nous devons dire : l'homme voit par les yeux, il sent dans son corps, il pense par son intelligence, il délibère dans son esprit. Telle est la façon de s'exprimer qu'Aristote [1] et après lui saint Thomas [2] regardent comme plus exacte ; or personne ne contestera qu'elle s'accorde parfaitement non moins avec le langage habituel des hommes qu'avec la théorie d'Aristote et de saint Thomas sur la nature humaine. Tout homme les approuvera pleinement, à moins qu'artificiellement et en se faisant violence, il n'ait accommodé sa façon de penser et de parler à un autre système. L'unité réelle de la nature humaine trouve donc sa confirmation dans le langage habituel de l'humanité cultivée.

Mais combien on peut se faire illusion, lorsque dans la manière de s'exprimer on s'écarte de la conscience naturelle et du langage ordinaire pour suivre des préjugés,

[1] Τὸ δὲ λέγειν ὀρίζεσθαι τὴν ψυχὴν ὅμοιον κἂν εἴ τις λέγοι τὴν ψυχὴν ὑφαίνειν ἢ οἰκοδομεῖν· βέλτιον γὰρ ἴσως μὴ λέγειν τὴν ψυχὴν ἐλεεῖν ἢ μανθάνειν ἢ διανοεῖσθαι, ἀλλὰ τὸν ἄνθρωπον τῇ ψυχῇ. (*De anima*, lib. I, c. 3, n. 11 (t. LXIV).

[2] *Summ.*, p. I, q. 76, a. 1.

c'est ce dont Merten nous donne ici un frappant exemple. Après avoir cité ces paroles : « Je perçois d'une manière sensible, etc. », « je réfléchis, » comme dites par l'esprit, il continue à en parler dans le même sens. « Ces dernières modifications » (les pensées et les volitions), dit-il, « sont rapportées à l'esprit comme à leur cause réelle ; les fonctions des sens sont, au contraire, devant l'*esprit* comme des phénomènes qu'il ne peut pas rapporter à lui-même comme à leur cause réelle. » Ici donc l'esprit prend la place du *moi;* exprimée ainsi, l'assertion est également fausse, mais elle perd toute apparence de vérité, pour peu que l'on se souvienne que c'est l'homme qui dit *moi.* Pourrait-on dire, en effet, que les fonctions sensibles de l'homme sont devant l'esprit comme des phénomènes que l'*homme* ne peut pas rapporter à lui-même comme à leur cause réelle? — Ce n'est qu'en raisonnant de la même manière que Merten a pu dire plus haut que nous ne nous reconnaissons pas comme la cause exclusive des fonctions qui se font par les membres du corps en vertu d'une détermination de l'esprit. A moins de s'être habitué à ne penser qu'à l'esprit, quand nous disons « nous » ou « moi », tout homme trouvera absurde en soi qu'il ne puisse pas rapporter à lui-même, comme exclusivement produite par lui, une sensation qu'il éprouve, par la seule raison qu'il doit se servir des membres de son corps pour la produire. Mais ceci nous amène à une autre considération.

823. En vertu de la conscience naturelle nous croyons bien certainement que nous-mêmes qui délibérons et qui prenons des déterminations, nous les exécutons aussi par le moyen des fonctions corporelles, qu'ainsi les membres du corps sont mis en mouvement par le même principe qui a pris la détermination. Or, la conviction instinctive qui est fondée sur ce témoignage de la conscience va croissant, lorsque nous considérons de plus près la nature des divers actes dont nous parlons. Ils sont tous, dans le sens

strict du mot, des *actes vitaux*. Or, tout acte vital est par sa nature *immanent* au principe auquel il appartient. Nous pouvons nous déterminer soit à voir, à goûter, à toucher une chose, soit à délibérer sur une autre. Le regard, le goût et le tact ne sont pas moins immanents au principe sensible que la délibération ne l'est au principe spirituel. Par conséquent, si ces principes étaient distincts en nous, il ne serait pas moins absurde d'attribuer au principe spirituel les fonctions sensibles que de voir dans le principe sensible la cause des actes intellectuels. Si donc nous sommes contraints, d'après le témoignage de notre conscience la plus intime, de nous attribuer les uns et les autres, que devons-nous en conclure, si ce n'est que ces principes ne sont pas distincts en nous, ou plutôt que les principes immédiats (les facultés et les forces) sont à la vérité distincts, mais qu'ils ont leurs racines dans un même être ou dans une même nature? Autrement le témoignage de notre conscience et le langage humain qui est fondé sur elle seraient non pas simplement peu clairs et peu exacts, mais entièrement faux, et cela pour des faits qui sont le premier objet de la conscience.

A cela se joint que nous trouvons dans l'homme entre les forces organiques, les puissances sensibles et les facultés intellectuelles la plus parfaite harmonie, et par là même une dépendance essentielle, soit que nous considérions leur développement et leur perfectionnement graduels, soit que nous envisagions leur activité diverse[1]. Cette connexion de tout ce que comprend en elle-même la nature humaine est si intime et si complète que certains philosophes ont été amenés par elle à expliquer l'origine

[1] Suarez, *de anima*, lib. I, c. 12, n. 9. — Cf. S. Thom., *Summ.* p. I, q. 77, a. 4 et 7, où il est parlé de la dépendance des facultés, dans leur développement; *ibid.*, q. 76, a. 3, et *Quæst. disp.* (de verit., q. 26) *de passionibus animæ*, où il est question de leur influence réciproque dans l'activité.

des facultés spirituelles d'une manière toute matérialiste, cherchant dans la matière la cause complète de ces facultés comme de toute vie. Puisque le développement commence par la formation de la matière organique et que des forces plus hautes de l'âme se manifestent seulement au fur et à mesure que se forment des organes plus parfaits, ils croyaient pouvoir considérer ces forces comme des phénomènes du *substratum* matériel; sans faire réflexion que le principe matériel, étant réceptif et passif, est toujours imparfait, tandis que le principe qui donne et forme est parfait, et que le dernier est principe de l'être et de l'activité pour le premier et non *vice-versa* le premier pour le dernier. Par conséquent, le principe qui forme les organes et opère dans les organes formés doit toujours être supérieur d'une façon quelconque à la matière qu'il détermine en la formant, et rien n'empêche qu'il ait une réalité et une opération indépendantes de la matière. Quoique nous devions prendre un soin extrême pour défendre cette vérité contre les erreurs du matérialisme, cependant nous ne devons pas nous laisser entraîner à nier cette unité de l'homme qui, plus on la considère, apparaît plus lumineuse.

824. Nous n'ignorons pas que les partisans du dualisme moderne croient pouvoir expliquer les faits dont nous parlons sans admettre cette unité réelle, en recourant à l'influence que l'esprit exerce sur le corps et le corps sur l'esprit, en d'autres termes par leur *commerce réciproque*. Mais au fond ce n'est pas expliquer les faits dont il s'agit, mais simplement les désigner par un autre nom. En effet, cette action par laquelle les diverses fonctions vitales s'atteignent et se pénètrent les unes les autres et dans laquelle on voit une preuve de l'unité réelle de la nature humaine, qu'est-elle si ce n'est précisément ce commerce réciproque? Nos adversaires auraient donc à montrer que ce commerce peut avoir lieu sans l'unité que soutenait l'ancienne école. Il est facile de comprendre comment on

l'explique en présupposant cette unité. L'âme est unie au corps, non en vertu d'un commerce vital, mais avant toute activité et quant à l'être même; par conséquent c'est non l'âme sans le corps, mais le corps animé qui opère. Non-seulement les facultés intellectuelles, mais encore toutes les forces vitales procèdent de l'âme; voilà précisément pourquoi leur influence réciproque est celle qui distingue les substances organiques : un membre met en mouvement l'autre. L'harmonie et la régularité qui règnent dans toutes les fonctions vitales ont leur cause dans l'unité du principe qui a formé et qui gouverne sans cesse tout l'organisme. De même donc qu'en parlant de ce mouvement interne, nous l'attribuons, non simplement aux diverses parties, mais encore et principalement au tout, en disant qu'un être organique se meut lui-même, ou en mouvant un membre par l'autre; de même, si l'homme est une nature proprement une, nous disons avec raison, pour exprimer ce commerce réciproque, que l'homme influe sur lui-même, en influant par une partie de son être sur l'autre. Dans l'homme, il est vrai, un organe n'influe que sur un autre organe, *jamais* un organe ne peut influer sur la substance immatérielle de l'âme; aussi aucun acte sensible ne peut jamais toucher l'intelligence ni la volonté qui ont leur substratum dans la substance immatérielle seule et nullement dans le corps. Néanmoins, comme les forces qui opèrent dans les organes ont leur source et leur siége dans l'essence même de l'âme où résident également l'intelligence et la volonté, il est possible, en conséquence, que l'homme soit excité à l'activité intellectuelle par le moyen de l'activité sensible (n. 111).

Mais comment expliquera-t-on avec la division dualistique de la nature humaine le commerce vital entre l'esprit et le corps? Descartes ne se préoccupe pas de cette question. Les faits qu'il observait en habile physicien lui faisaient voir que l'union du corps avec l'âme est aussi intime

une [illegible]. Aussi l'affirme-t-il [illegible] et voit-il en elle la cause des mouvements réciproques de l'âme et du corps; mais il n'examine pas en quoi consiste cette union et comment elle rend possible l'influence réciproque. Lorsqu'un glaive fait une blessure au corps, dit-il, l'âme éprouve la douleur. Cependant tout changement dans le corps n'est qu'un mouvement des éléments matériels dont le corps est formé; nous devons par conséquent accorder, telle est sa conclusion, que le mouvement local qui a lieu dans le corps peut avoir une certaine influence sur l'âme. — « Mais, » dira-t-on, « tous les philosophes ont soutenu de tout temps l'impossibilité où est la matière d'influer sur l'esprit et de produire en lui aucun changement. » — Assurément; mais ce n'est pas la première fois que nous voyons Descartes passer à pieds joints sur les plus graves difficultés ontologiques. Avec la plus grande assurance et une merveilleuse ingénuité, nous l'avons vu avancer des propositions qui étaient regardées jusqu'à son époque, en philosophie aussi bien qu'en théologie, comme des erreurs grossières (n. 314 et ss.).

Certains Platoniciens cherchaient à triompher de cette difficulté qui ne leur avait pas échappé, en prêtant à l'âme un corps incorruptible, composé de lumière ou de la matière des corps célestes. C'est au moyen de ce corps qui a quelque ressemblance avec le corps pneumatique dont parlent certains écrivains modernes, que l'âme s'unirait au corps terrestre et matériel [1]. Toutefois la difficulté qu'on trouve à comprendre cette union ne vient pas de la nature particulière de tel ou tel corps, mais de la nature du corps en général. Si donc ce corps éthéré est vraiment corporel, il faut expliquer l'union de l'âme avec lui; est-il, au contraire, pneumatique dans le sens strict du mot, son union avec le corps matériel ne reste pas moins incompréhensible.

[1] S. Thom., Summ., p. 1, q. 76, a. 6.

—Enfin, les hypothèses auxquelles on a eu recours dans les derniers siècles, parmi les Cartésiens et en dehors de cette école, savoir les *causes occasionnelles* de Malebranche et l'*harmonie préétablie* de Leibnitz, n'expliquent pas le commerce entre l'âme et le corps, mais en nient au contraire la réalité. Selon ces systèmes, en effet, le corps n'influe plus sur l'âme ni l'âme sur le corps ; lorsque l'un agit, c'est Dieu qui produit dans l'autre l'impression ou la modification correspondante.

825. Günther croit avoir corrigé la théorie de Descartes en attribuant au corps une vie propre. Or, comme être vivant et d'une certaine manière conscient de lui-même, le corps se trouve placé, d'après Günther, *dans la même catégorie* que l'esprit ; en conséquence il peut avoir avec lui cette union réelle qui rend possible le commerce réciproque. — Cependant, s'il est certain que le corps, comme tout être naturel, ne peut agir qu'au moyen d'organes, cette théorie se trouve réfutée par tous les arguments par lesquels nous avons démontré que rien de corporel ne peut influer sur une substance spirituelle. Günther semble avoir senti lui-même que cette difficulté n'est pas détruite par sa théorie. En effet, dans un autre endroit il s'exprime ainsi : « Certes, c'est une énigme que d'expliquer comment la nature, en tant qu'elle se manifeste dans l'homme comme vie corporelle, peut pénétrer dans la sphère de l'esprit, distinct d'elle par la qualité. Toutefois il n'y a pas moins de difficulté à résoudre cet autre problème : comment l'esprit et la nature, en dehors de leur synthèse dans l'homme, peuvent-ils s'atteindre et se saisir réciproquement ? Le grand abîme qui existe entre des êtres substantiellement différents ne peut pas psychologiquement se combler mieux dans l'une que dans l'autre hypothèse. Et la vérité ontologique que tout principe de l'être relatif ou créé se manifeste sous la même forme radicale de la réceptivité et de la réactivité ne fournit ici qu'une solution apparente ; car, dans l'un et

l'autre cas, non-seulement la manifestation répond à la nature de la substance, mais encore il faut que l'une pénètre par son action vitale dans la sphère de l'autre. Par conséquent des êtres distincts par leur nature se compénètrent encore; mais il n'est pas possible de comprendre comment cela se fait. C'est pourquoi la psychologie se contente de constater le *fait* par le témoignage immédiat de la conscience, et le théologien ne l'explique que par la volonté du Créateur, réalisant cette distinction, lorsqu'il se révèle au dehors[1]. »

Si vraiment on affirmait que « l'esprit et la nature peuvent s'atteindre et se saisir réciproquement en dehors de leur synthèse dans l'homme », nous devrions convenir avec Günther que c'est là un problème aussi difficile à résoudre que celui qu'implique son dualisme dans l'homme. Mais dans quelle théorie donc affirme-t-on cette action réciproque entre la nature et le pur esprit? Saint Thomas nous a expliqué plus haut comment l'ange influe sur les substances corporelles (n. 813); mais que l'ange puisse éprouver des impressions de la part de substances corporelles, c'est ce qu'il nie absolument : *tangunt et non tanguntur*, *quia agunt et non patiuntur*. — Quand on parle du commerce réciproque de l'âme et du corps dans l'homme, on n'exige nullement qu'on explique *comment* il se produit. On ne demande pas autre chose qu'une réponse satisfaisante aux raisons pour lesquelles on a cru absurde de tout temps qu'un principe opérant au moyen d'organes touche ou, comme s'exprime Günther, saisisse l'esprit immatériel.

Résumons brièvement ce que nous venons de dire. Le commerce réciproque entre l'âme et le corps est un *fait* constaté par la conscience. Or, si l'on admet que le corps a un être indépendant et une vie propre, il faut ou nier le fait avec Malebranche et Leibnitz, ou bien soutenir

[1] *Versch.*, t. I, p. 221.

avec Descartes et Günther une chose absolument impossible, savoir qu'une substance corporelle peut se mêler à la vie de l'esprit. Au contraire, si le *substratum* matériel de l'homme est une substance incomplète recevant de l'âme l'être qui lui est propre comme corps humain, c'est-à-dire la vie, le fait dont nous parlons s'explique facilement d'une manière naturelle et complète. Voilà pourquoi nous pouvons conclure l'unité réelle de la nature humaine de ce commerce réciproque entre l'âme et le corps, comme nous avons pu la déduire des autres faits.

V.

Démonstration de la doctrine des scolastiques.

826. Bien que les considérations exposées jusqu'ici sur l'unité réelle de la nature humaine prouvent déjà implicitement que l'âme est unie au corps comme forme substantielle, il ne sera pas inutile, toutefois, d'établir la même vérité d'une manière plus nette par un raisonnement de saint Thomas, d'autant plus que cet argument a été expliqué d'une manière très-fausse par un écrivain moderne.

Saint Thomas part de ce principe : Tout être opère en tant qu'il est réel ; il opère en conséquence par ce par quoi il est réel. Si le principe de l'actualité est ainsi désigné comme principe de l'activité, il ne faut pas perdre de vue qu'il s'agit de principes *formels*, c'est-à-dire de principes qui existent dans l'être même, soit comme propriétés, soit comme parties constitutives de son essence, qui déterminent cet être et font de lui quelque chose, non par une activité productrice, mais par là même qu'ils sont dans le sujet. L'enseignement est cause de la science et la médecine cause de la santé, parce que l'enseignement produit la science et la médecine la santé ; mais la cause formelle par

laquelle l'âme sait est la science produite en elle, et la cause formelle qui rend sain le corps est la santé rétablie dans le corps même. Or ces mêmes formes sont aussi le principe de l'activité ; car c'est par la science qui se trouve dans l'âme que celle-ci est capable de méditer, et la santé rend le corps apte à ses propres opérations. Cependant l'âme peut exister sans avoir l'aptitude actuelle de connaître tel ou tel objet, et de même le corps peut exister sans être disposé actuellement pour tous les travaux qui conviennent à sa nature ; c'est pourquoi la science et la santé sont des formes ou des propriétés accidentelles. Mais ce qui, dans un être vivant, est principe de sa vitalité, par conséquent principe de *toute* son activité vitale, doit être sa forme substantielle. La vie est, en effet, l'être de ce qui vit, et si un être vivant perd non-seulement l'aptitude pour telles ou telles fonctions vitales, mais le principe même de toute activité vitale, il cesse de vivre et même d'exister. Or, comme par âme nous entendons précisément le principe vital d'une substance corporelle, toute âme est la forme substantielle du corps qui vit par elle. — Dans l'homme se révèle une activité vitale multiple : la végétative, la sensible et l'intellectuelle, et chacune d'elles lui est sans aucun doute essentielle. Le principe par lequel nous sommes des êtres pensants doit donc être forme substantielle. Or, puisque c'est un seul et même homme qui pense, vit et sent, et que la vie et la sensation appartiennent en même temps au corps, le principe vital intellectuel ne peut être la forme du sujet qui pense sans être aussi la forme du corps qui est une partie essentielle de ce sujet, ni par conséquent sans être aussi dans ce corps principe de la vie sensible [1].

[1] Illud, quo primo aliquid operatur, est forma ejus, cui operatio [illegible]buitur; sicut quo primo sanatur corpus, est sanitas, et quo [illegible] scit anima, est scientia; unde sanitas est forma corporis et [illegible] animæ. Et hujus ratio est, quod nihil agit, nisi secundum

827. Les scolastiques s'appuient encore à juste titre, pour confirmer leur doctrine, sur la définition qu'on donne généralement de l'homme et ils reprochent à Platon d'avoir enseigné une théorie dans laquelle il faut renoncer à cette définition. Si l'essence de l'homme se trouve uniquement dans l'âme, l'homme est en vérité, comme le disait Platon, un esprit qui se sert d'un corps organique comme d'un instrument ou d'un manteau dont il se couvre. Quoique Platon distingue trois âmes, l'âme raisonnable, l'âme sensible et l'âme nutritive, toutefois, quand il dit que l'âme est l'homme, il faut entendre cette assertion, non de toutes ces trois âmes ou de deux d'entre elles, savoir de l'âme raisonnable et de l'âme sensible, mais seulement de l'âme raisonnable; autrement l'homme ne serait plus un seul, mais deux ou trois êtres, ce que n'accordait nullement Platon. En conséquence, le corps dont l'âme spirituelle se sert comme d'un instrument doit être regardé comme vivant de la vie sensible. Et comme un être vivant sensible est une nature animale, on devrait dire, pour définir l'homme, qu'il est *un esprit vivant dans une nature animale et se servant d'elle pour ses fins*. Cependant l'homme

quod est actu. Unde quo aliquid est actu, eo agit. Manifestum est autem, quod primum, quo corpus vivit, est anima. Et cum vita manifestetur secundum diversas operationes in diversis gradibus viventium, id quo primo operamur unumquodque horum operum vitæ, est anima. Anima enim est primum, quo nutrimur et sentimus et movemur secundum locum et similiter quo primo intelligimus. Hoc ergo principium, quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus, sive anima intellectiva, est forma corporis. (S. Thom., *Summ.*, p. I, q. 76, a. 1.)

Si saint Thomas conclut immédiatement, de ce que la pensée est une activité vitale de l'homme, que le principe par lequel nous pensons est la forme substantielle du corps, sa conclusion est légitime parce que, comme il le fait remarquer lui-même en développant sa preuve, il avait auparavant établi contre Platon les deux points que nous avons soutenus nous-mêmes contre Descartes et Günther, savoir: Ipse idem homo est, qui percipit se intelligere et sentire : sentire autem non est sine corpore. (*Ibid.*)

ne *se sert* pas simplement d'une telle nature, mais il *est lui-même* un être organique sensible, et il ne *demeure* pas simplement dans une substance sensible, mais il *est* une substance douée de sensibilité[1]. Sous ce rapport il forme un même genre avec les autres substances naturelles, mais il se distingue d'elles en ce que le principe de sa vie est en même temps un principe intellectuel; de même que l'animal diffère de la plante en ce que son principe vital n'est pas purement végétatif, mais en même temps sensible. C'est pourquoi la définition commune est la seule exacte : L'homme est un être raisonnable et sensible. Or, si la rationabilité est dans l'homme la différence, il faut que le principe par lequel il est une nature raisonnable soit aussi sa forme[2].

On pourrait objecter toutefois que Platon s'est sans doute trompé en définissant la relation entre l'âme et le corps

[1] Si homo secundum Platonis sententiam non est aliquid ex anima et corpore compositum, sed est anima utens corpore ; aut hoc intelligitur solum de anima intellectiva aut de animabus tribus si tres sunt, sive de duabus earum. Si de tribus vel duabus, sequitur, quod homo non sit unum, sed sit duo vel tria : sunt enim tres animæ vel saltem duæ. Si hoc autem intelligitur de anima intellectiva tantum, ita scilicet quod intelligatur animà sensitiva esse forma corporis, et anima intellectiva utens corpore animato et sensificato sit homo ; sequentur adhuc inconvenientia, scilicet quod homo non sit animal, sed utatur animali, nam per animam sensitivam aliquid est animal; et quod homo non sentiat, sed utatur se sentiente : quæ cum sint inconvenientia, impossibile est tres animas substantia differentes esse in nobis, intellectivam, sensitivam et nutritivam. (*Contr. Gent.*, lib. II, c. 58.)

[2] Natura uniuscujusque rei ex ejus operatione ostenditur. Propria autem operatio hominis, in quantum est homo, est intelligere ; per hanc enim omnia alia animalia transcendit. Unde et Aristoteles (lib. X, *Ethic.*, cap. 7) in hac operatione sicut in propria hominis, ultimam felicitatem constituit. Oportet ergo quod homo secundum illud speciem sortiatur, quod est hujus operationis principium. Sortitur autem unumquodque speciem per propriam formam. Relinquitur ergo, quod intellectivum principium sit propria hominis forma. (*Summ.*, p. I, q. 76, a. 1.)

de manière à mettre ce dernier en dehors de l'essence de l'homme, mais qu'on peut concevoir l'homme comme une substance à la fois sensible et spirituelle, sans aller jusqu'à dire que l'esprit et le corps sont deux parties constitutives d'une même nature. D'après le dualisme moderne, l'homme est un être individuel de la nature, mais un être élevé jusqu'au commerce vital avec l'esprit, commerce auquel il est destiné et dont il est rendu capable ; il est en même temps esprit, mais un esprit ayant contracté avec la nature une union organique par laquelle celle-ci arrive à la conscience complète d'elle-même. Par conséquent, pour que l'homme puisse être considéré comme un être composé, il n'est pas nécessaire de soutenir avec la scolastique l'unité réelle ; mais on peut se contenter de l'unité formelle qui consiste dans l'intime compénétration de l'activité vitale ou de la conscience.

Mais voilà une réponse qui ne peut nullement nous satisfaire. Pour que la *synthèse* soit une véritable synthèse, se distinguant comme telle de la *thèse* et de l'*antithèse* comme un troisième membre du tout, il faut qu'elle ait, aussi bien que les deux autres membres, une véritable unité de nature. De même que les substances naturelles, d'une part, et les purs esprits, de l'autre, forment, par l'unité de leur être, deux espèces d'êtres opposées l'une à l'autre, de même l'homme, pour former comme synthèse la troisième espèce qui leur corresponde, doit réunir en lui-même, *dans l'unité de l'être*, ce qui est propre aux deux autres espèces. La synthèse, en effet, est non une collection de *deux choses*, si intime que soit le lien qui les unit, mais *une seule chose qui réunit en elle-même les déterminations essentielles de deux autres choses opposées l'une à l'autre*. En conséquence, il faut que l'homme, être composé, soit vrai esprit et vraie substance de la nature, de manière toutefois que son être humain soit proprement un. Mais si l'unité est simplement formelle ou si elle ne consiste que dans la com-

pénétration de la conscience, l'*être* de l'homme reste divisé, et l'unité ne se trouve que dans les *phénomènes* de ce double être. Dès lors aussi, ce qui est proprement humain dans l'homme ou ce qui fait de lui un homme n'est pas quelque chose de substantiel; car l'unité suit l'être. C'est ce qui se trouve encore exprimé dans cette observation qui revient souvent dans les écrits des scolastiques, savoir que s'il y avait dans l'homme plus d'un principe vital, son unité ne pourrait pas être substantielle, mais qu'elle devrait être purement accidentelle; car l'accidentel n'est pas opposé ici au substantiel, ainsi que Günther[1] le croit à tort, comme le fortuit au nécessaire, mais comme le phénomène à l'être.

828. Le dualisme moderne, en niant l'unité réelle de la nature humaine, ne peut donc non plus tenir l'homme pour un être composé dans le sens vrai et propre du mot; d'ailleurs, pour la même raison il ne peut pas expliquer d'une manière satisfaisante *pourquoi* l'esprit est uni à la nature. Il peut dire, il est vrai, avec l'antiquité que, vu le contraste du monde des corps et du monde des esprits, la perfection de l'univers semblait exiger, comme un complément nécessaire, l'existence de l'homme, trait d'union de l'un et de l'autre. Toutefois ce n'est là que le motif *éthique*, ou la fin qui pouvait déterminer Dieu à créer l'homme; mais nous cherchons ici la raison *physique* qui doit se trouver dans les propriétés respectives de l'esprit et de la nature. Et si, pour éclaircir notre pensée, nous nous servons de la comparaison qui revient souvent dans les écrits de Günther, lorsqu'il traite de l'union de l'esprit avec la nature, le mariage existe sans doute pour que le genre humain se propage, néanmoins nous trouvons dans l'homme et la femme la cause qui rend naturelle l'union nécessaire pour ce but. Dans le système dualiste la nature, en vertu de ses propriétés

[1] *Peregrin's Gastm.*, p. 473.

essentielles, a sans doute besoin de l'esprit, parce qu'elle ne peut arriver à la conscience complète d'elle-même que dans l'union avec lui; mais du côté de l'esprit, qu'est-ce qui peut, si je puis m'exprimer ainsi, rendre désirable cette union ? Et pourquoi est-elle naturelle à l'esprit humain et non au pur esprit ?

Dans l'école de Günther, on distingue aussi d'une manière rigoureuse l'esprit humain ou synthétique d'avec l'esprit pur ou antithétique, et l'on enseigne qu'un esprit pur ne peut jamais s'unir à la nature, tandis que l'esprit humain ne peut exister que dans l'union avec la nature[1]. Mais si nous cherchons à connaître d'une manière plus nette la différence qui les sépare, nous ne trouvons pas d'autre explication que celle-ci : l'esprit est synthétique, s'il est destiné à s'unir avec la nature; il est antithétique, s'il n'est pas destiné à cette union. Nous demandons toutefois : qu'est-ce donc qui destine l'esprit humain à cette union ? Est-ce la volonté du Créateur ? Mais c'est ici qu'on peut répliquer ce qu'à tort Günther oppose à l'ancienne école (n° 500), savoir que la volonté divine n'est pas arbitraire, qu'elle n'opère pas sans motifs. La sagesse de Dieu consiste précisément en ce qu'il met dans les choses mêmes des propriétés, des forces et des exigences qui leur rendent naturelle la vie à laquelle elles sont destinées. Si donc l'esprit humain n'est destiné à l'union avec la nature que par suite des exigences de la nature, l'ordre naturel est renversé. L'esprit serait créé à cause du corps ou du moins ne serait uni au corps qu'à cause de ce dernier, disproportion et incohérence encore plus grande que si l'homme était créé à cause de la femme, et si la femme n'était pas donnée à l'homme comme une compagne, mais que l'homme fût associé à la femme.

Il est vrai que, selon Günther, dans l'homme non-

[1] Merten, *Grundriss*, etc., p. 98 et ss.

seulement la nature participe aux biens de l'esprit, mais encore celui-ci a une certaine part aux biens de la nature ; car « connaissant non-seulement son être propre, mais encore la nature comme principe réel, il élargit la sphère à laquelle s'étend la conscience de lui-même, et il s'enrichit des trésors d'images que possède la nature, devenant ainsi capable d'exprimer ou de symboliser ce qui de sa nature est inexprimable[1]. » Néanmoins, tant que nous regardons l'âme humaine seulement comme un esprit, sans établir aucune différence entre son être et celui du pur esprit, nous ne pouvons voir aucun enrichissement pour l'esprit dans cette association ni aucun progrès dans la modification de sa vie, mais plutôt tout le contraire. Exempt des liens du corps, ne connaîtrait-il pas la nature incomparablement mieux et ne pourrait-il pas, si cela lui convenait, se servir de ses trésors comme de symboles? Mais qu'il ait besoin de ces symboles, et que non-seulement il connaisse la nature, mais encore il doive se reconnaître dans la conscience qu'il a de lui-même comme un être de la nature, ce sont des suites de son union avec la nature, suites qui en vérité ne peuvent pas être regardées comme des avantages, si par son être il n'est qu'esprit sans être une âme. On peut opposer à Günther la même observation, lorsque, en un autre endroit[2], il fait consister cette communauté de biens en ce que l'idée (pensée de l'esprit) arrive dans le concept à l'universalité de la même manière que le concept (pensée de la nature) atteint la réalité. En effet, puisque, dans notre pensée, nous avons besoin des universaux, la sensibilité nous est utile ; mais que notre pensée soit liée à ces universaux, certes, c'est une chose qu'on ne peut pas signaler comme une perfection de notre esprit (n. 36, 123). L'avantage que l'esprit humain obtiendrait ainsi par son union avec la nature suppose

[1] *Süd- und Nordlichter*, p. 219.
[2] *Eur. und Her.*, p. 510.

donc encore une imperfection qu'il n'aurait pas comme pur esprit. C'est ce qui n'avait pas échappé à la perspicacité de Platon. Concevant, lui aussi, l'âme humaine comme un être purement spirituel, il ne pouvait pas voir dans l'union de cette âme avec le corps un état naturel; aussi expliquait-il cette union dont il ne trouvait pas le motif dans la *nature* de l'âme, en supposant celle-ci coupable de quelque crime dans une vie antérieure. Et Origène n'était pas moins logique, lorsque, allant plus loin dans ses conclusions, il disait que le monde corporel n'a été créé que pour servir à la punition des esprits déchus[1]. Les scolastiques, au contraire, raisonnaient tout autrement.

829. Il est indubitable que nous ne naissons pas avec une intelligence déjà développée, mais que nous devons acquérir nos connaissances peu à peu (n. 49); et il n'est pas moins certain que nous avons besoin pour cela des représentations sensibles (n. 63). Le caractère distinctif qui place notre âme, comparée au pur esprit, à un degré inférieur dans la série des êtres, doit donc consister précisément en ce qu'elle arrive à l'existence comme un esprit *non développé* et qu'elle ne peut se développer qu'avec dépendance de la sensibilité (n. 64). Elle a besoin, dès lors, de la faculté de percevoir sensiblement; car, si elle trouve dans la connaissance sensible le moyen dont elle a besoin pour sa connaissance intellectuelle, ce n'est pas parce qu'elle est unie à un être qui perçoit, mais parce qu'elle perçoit elle-même. Donc, puisque la perception sensible n'est possible que dans l'union avec un corps organique, il s'ensuit que pour développer et mettre en activité ses forces d'une manière conforme à sa nature, l'âme a besoin d'être unie au corps et de lui être unie comme le principe qui l'anime. Selon cette doctrine le corps existe pour l'âme et l'âme est unie au corps à cause

[1] *De principiis*, lib. II.

d'elle-même [1]. Cela n'empêche toutefois d'aucune façon que la nature parvienne dans l'homme, par son union avec l'esprit, à la plus haute perfection qu'elle puisse atteindre. Telle est, en effet, l'ordre admirable établi par la Sagesse divine que les choses inférieures servent aux choses plus élevées, mais qu'elles obtiennent par là précisément les biens dont elles ont elles-mêmes besoin.

Revenons maintenant à la notion de l'homme comme d'une substance composée. Comme tel, disions-nous, l'homme doit être vrai esprit et vraie substance naturelle; néanmoins l'être humain qui lui est propre doit être *un*. D'après la doctrine des scolastiques, nous trouvons ce qui est proprement humain dans chacune des deux parties constitutives, même considérées isolément. L'âme, de sa nature, est esprit, mais un esprit descendu, d'une certaine manière, dans la sphère de la nature, non pas simplement par son union avec le corps, mais par l'être même qui le distingue. Le corps est vraiment corps et substance naturelle; mais, comme il a la vie et partant l'être par l'union avec un esprit, il est au-dessus de la sphère de la nature. L'âme diffère de l'esprit pur en ce qu'elle peut être *entéléchie* d'un corps, et le corps humain se distingue de toutes les substances naturelles en ce que sa forme ou l'âme qui lui communique la vie est en même temps esprit. Aussi cette âme spirituelle est-elle comme une limite où se

[1] Cum forma non sit propter materiam, sed potius materia propter formam; ex forma oportet rationem accipere, quare materia sit talis et non e converso. Anima autem intellectiva secundum naturæ ordinem infimum gradum in substantiis intellectualibus tenet; in tantum, quod non habet naturaliter sibi inditam notitiam veritatis, sicut Angeli, sed oportet, quod eam colligat ex rebus divisibilibus per viam sensus, ut Dionysius dicit cap. 7. de div. nom. Natura autem nulli deest in necessariis. Unde oportuit, quod anima intellectiva non solum haberet virtutem intelligendi, sed etiam virtutem sentiendi. Actio autem sensus non fit sine corporeo instrumento. Oportuit igitur animam intellectivam corpori uniri, quod possit esse conveniens organum sensus. (*Summ.*, p. I, q. 76, a. 5.)

rencontrent le monde des corps et le monde des esprits [1].

Comment une substance spirituelle peut-elle former avec une substance corporelle un même être sans perdre sa spiritualité? Et comment l'être et la vie qu'un corps tire de son union avec un esprit peuvent-ils encore être corporels? — Avant d'examiner ces difficultés et d'autres qu'on élève contre la doctrine ancienne, nous discuterons encore brièvement une autre théorie dans laquelle on cherche à maintenir l'unité de la nature humaine sans embrasser la théorie scolastique.

VI.

Examen d'une autre explication touchant l'unité de la nature humaine.

830. Quelques philosophes admettent avec la scolastique que le corps et l'âme possèdent dans leur union non-seulement l'unité formelle, mais encore l'unité réelle de l'être, sans accorder toutefois que leur relation soit celle de la forme substantielle à la matière. Cette conclusion, disent-*ils*, ne serait légitime que si deux choses pouvaient constituer une même substance individuelle par cela seul que l'une est à l'autre comme l'acte à la puissance. Sans doute, c'est ce que soutenait saint Thomas et avec lui toute la scolastique. Mais il le soutenait en présupposant la théorie de la matière et de la forme comme de parties constitutives essentielles des substances composées. Or on peut expliquer sans cette théorie l'unité réelle des substances purement corporelles comme celle de l'homme. Et comment cela? Les éléments matériels des corps peuvent se compénétrer, non-seulement quant à leurs forces, mais encore

[1] Anima intellectualis dicitur esse quasi quidam ὁρίζων et confinium corporeorum et incorporeorum, in quantum est substantia incorporea, corporis tamen forma. (S. Thom., *Contr. Gent.*, lib. II, c. 68.)

quant à leur être, et, tout en conservant chacun l'être qui lui est propre, devenir un tout possédant un être particulier, non par une forme nouvelle, mais par cette union même. De même le corps et l'âme peuvent devenir une même nature possédant son être particulier, c'est-à-dire l'être humain, parce que l'être du corps et l'être de l'âme, tout en conservant chacun son caractère propre, se compénètrent et se composent de manière à constituer un troisième être, distinct de l'un et de l'autre. Ainsi raisonnent les philosophes dont nous parlons.

Si nous demandons à ces philosophes des explications plus précises, ils donnent diverses réponses. Quelques-uns prétendent que le corps, considéré selon l'être qui lui est propre, doit déjà être regardé comme une substance vivante; car un être vivant peut seul constituer avec un être vivant une même nature individuelle. Et si l'on demande comment cela se fait, ils répondent : « Au moyen de l'union organique. » Toutefois, suivant cette opinion, le corps est évidemment déjà un organisme vivant; dès lors il doit avoir un principe vital qui le forme, l'unifie et le conserve, peu importe qu'on l'appelle âme ou non. Encore qu'on donne à cette union de l'âme avec le corps le nom d'union organique, on n'explique pas vraiment ainsi qu'elle puisse consister en autre chose que dans une certaine domination de la substance spirituelle sur la substance corporelle, en vertu de laquelle cette dernière est perfectionnée. Or cela est et reste toujours un simple commerce dynamique par lequel deux êtres subsistant chacun en soi ne peuvent jamais devenir un même troisième être. Ou bien ce mot d'unité organique doit-il, comme un terme magique, suffire à lui seul pour expliquer tout ce qui est incompréhensible? Sans doute, ce qui distingue le lien organique, c'est qu'il fait de plusieurs choses différentes un *tout* vivant; mais, pour que cette unité soit une unité réelle de l'être, il faut que le lien soit organi-

que dans le sens strict du mot. Les divers membres, les sens et les forces du corps animé forment un tout proprement dit, parce que le principe qui les anime est *un;* même dans l'esprit on ne peut trouver un organisme de forces si ce n'est en tant que ces forces ont leur fondement dans l'essence *une* où elles s'épanouissent. En conséquence, pour que le corps et l'âme aient l'unité comme parties d'un organisme, il faut ou qu'il y ait une troisième substance qui, comme principe commun, les embrasse et les unisse en elle-même, ou bien que l'âme soit en même temps le principe des puissances spirituelles et des forces qui animent le corps [1]. Dans ce dernier cas, on pourrait aussi admettre un double organisme, celui du corps et celui de l'âme; toutefois, comme le principe est unique, ce double organisme n'empêcherait pas l'unité réelle du tout, en sorte que la vie corporelle et la vie spirituelle sont appelées plus exactement deux moitiés d'un même organisme humain. Si au contraire il y a dans le corps un principe vital propre, l'âme et le corps sont deux individualités unies, mais sans constituer un même être individuel. Pour que l'âme et le corps forment une seule nature, il ne suffit point que la vie corporelle soit subordonnée à la vie spirituelle; car, lorsque la chose subordonnée conserve son être et sa vie propres, la subordination, si parfaite qu'on la suppose, ne peut produire qu'une unité morale ou dynamique, mais non une unité physique et ontologique. Nous pouvons donc, à bon droit, opposer à l'opinion dont nous parlons les mêmes arguments que nous avons fait valoir contre le dualisme de Günther et contre la trichotomie des Platoniciens.

831. D'autres philosophes, professant également l'unité réelle de la nature humaine, ne disconviennent pas que non-seulement la vie intellectuelle, mais encore la vie

[1] Cf. S. Thom., *Contr. Gent.*, lib. II, c. 38, n. 5.

sensible et même en grande partie la vie végétative de l'homme, procèdent de son unique âme spirituelle ; ils prétendent néanmoins que le corps doit être regardé comme une substance organique naissant et conservant l'être sans influence de l'âme. Ces mêmes philosophes sont d'avis que, sinon les êtres sensibles, du moins les substances purement organiques, n'ont pas de principe vital interne, qu'elles sont en conséquence un produit des forces physiques et chimiques opérant sous certaines conditions spéciales. D'après leur théorie, les corps des animaux et des hommes se formeraient des éléments matériels, non par l'activité formatrice de l'âme, mais par ces forces générales de la nature. Mais comment l'âme s'unira-t-elle à un tel corps pour former avec lui une même nature? De la manière déjà indiquée plus haut. Les forces de l'âme et celles du corps, dit-on, se compénètrent mutuellement, et même l'être de l'âme se combine avec celui du corps pour en constituer ainsi un troisième, l'être humain. Si l'on admet cela, c'est que la compénétration mutuelle des forces est évidemment impossible sans une précédente union quant à l'être, et qu'en outre elle ne peut être la cause que d'un commerce dynamique entre deux êtres, sans jamais produire l'unité réelle de leur nature.

Mais ne peut-on pas objecter, avec saint Thomas, contre ce raisonnement qu'une substance spirituelle ne peut pas s'unir à une substance corporelle par mélange? Pour qu'une telle union ait lieu et donne naissance à une troisième substance, il faut que les substances qui s'unissent influent les unes sur les autres de manière que leur être soit modifié. Or, si toute action réciproque entre une substance corporelle et une substance spirituelle est impossible, à plus forte raison doit-on rejeter l'influence qui modifierait l'être même. Entre les corps un pareil commerce n'est possible que parce qu'ils appartiennent, sinon à la même espèce, du moins au même

genre (physique) et qu'ils ont, en conséquence, toujours un point de ralliement au moins dans la matière. L'esprit et le corps, au contraire, diffèrent *toto genere*, ce qui fait qu'il ne peut y avoir entre eux aucune opposition de simple contrariété ni par là même aucun mélange (n. 812). D'ailleurs la formation même de substances purement corporelles serait inexplicable, ce semble, dans cette théorie, à moins qu'on n'ait recours à l'explication qu'on repousse précisément et qu'on blâme dans les scolastiques. Si l'être propre aux éléments matériels est modifié dans leur union de façon que ces éléments obtiennent une nature identique dans un être nouveau, en quoi consiste alors cette modification si ce n'est en ce que la forme qui détermine l'être des éléments se retire pour céder la place à une forme nouvelle? En effet, comment expliquer autrement la naissance de cet être nouveau, sinon par l'apparition d'une autre forme, de la forme du corps mixte?

Mais peut-être entendons-nous mal la théorie dont nous parlons? Ne s'écarte-t-elle pas de la théorie scolastique précisément en ce qu'elle ne veut pas admettre avec cette dernière une transformation touchant à l'essence même des éléments, mais qu'elle laisse persister les éléments avec leur être propre, pour ne les concevoir unifiés dans un être nouveau que par leur *simple* combinaison ou compénétration? S'il en est ainsi, nous devons avouer que nous ne comprenons point comment deux substances peuvent en constituer une troisième qui différerait des deux premières, sans que celles-ci soient transformées quant à leur être, soit l'une par l'autre, soit toutes deux par une troisième qui les unifie et les domine. Cette difficulté persiste et même devient plus grave, si l'on veut unifier de la sorte l'esprit et le corps. La substance spirituelle peut sans doute pénétrer parfaitement la substance corporelle; toutefois, si dans cette compénétration elle n'opère pas comme forme ou du moins si elle ne détermine pas tout l'être du

corps jusque dans ses éléments, les deux substances ne deviennent dans leur union ni une même essence ni une même nature, c'est-à-dire principe d'une opération une et indivisible. En effet, lorsque le corps, même dans son union avec l'âme, conserve vraiment, comme celle-ci, l'être qui lui est propre, l'être nouveau qui résulte de l'union n'est qu'accidentel, et consiste précisément en ce que deux choses distinctes sont unies. Par conséquent, l'être du corps serait substantiel, comme le serait aussi l'être de l'âme, tandis que l'être humain ne serait qu'accidentel. Le corps et l'âme seraient deux substances unies, mais non une seule essence individuelle. De même, cette union pourrait bien donner lieu à une relation en vertu de laquelle les forces des deux substances opéreraient ensemble; mais, tant que ces substances possèdent, chacune pour soi, l'être qui leur est propre, elles ne peuvent pas devenir le principe d'une opération vraiment une ; car ce qui subsiste pour soi opère nécessairement aussi pour soi. On voit ainsi que cette théorie se trouve réfutée par les mêmes arguments que saint Thomas opposait aux Platoniciens.

VII.

Réponse aux objections.

832. La première difficulté qu'on trouve daus la doctrine de la scolastique sur la question qui nous occupe (n. 814) peut se résumer ainsi : La forme substantielle suppose que le sujet déterminé par elle est incomplet dans son être et que pour cette raison il ne peut avoir sans elle l'existence. Cependant le corps de l'homme, même abstraction faite de l'âme, doit être regardé comme une substance existant déjà dans la réalité, bien qu'elle soit encore sans vie. En conséquence, même d'après la doctrine

scolastique, il est impossible qu'il y ait entre le corps et l'âme la relation de la matière à la forme. — Et si nous cherchons à approfondir la réponse que saint Thomas oppose à cette première difficulté, nous voyons surgir aussitôt une difficulté nouvelle et, ce semble, plus grave. Le saint Docteur nie que dans l'homme le corps humain ait son actualité sans l'âme, ajoutant qu'il devient actuel plutôt par son union avec l'âme. — Assurément il est corps avant que l'âme lui soit unie, et il reste corps lorsque l'âme s'est séparée de lui; toutefois il n'est pas le même corps, c'est-à-dire les éléments matériels restent sans doute les mêmes, mais l'essence est changée. Ni l'embryon ni le cadavre ne sont un corps humain[1]. Si donc nous faisons abstraction dans le corps uni à l'âme de ce qu'il est par l'âme, il n'a pas ce qui est nécessaire à son existence; il n'a pas de détermination, il n'est ni corps humain, ni embryon, ni cadavre.

Cette réponse du saint Docteur implique une doctrine qu'il enseigne du reste souvent d'une manière très-explicite, savoir que, comme les êtres de la nature, l'homme reçoit toutes ses déterminations essentielles par une seule et même forme. Cette forme unique fait de lui un être substantiel, corporel, sensible et raisonnable[2]. Des considérations déjà exposées dans la première dissertation sur l'unité

[1] In prima ratione falsum supponitur : non enim corpus et anima sunt duæ substantiæ actu existentes, sed ex duobus fit una substantia actu existens : corpus enim hominis non est idem actu præsente anima et absente; sed anima facit ipsum actu esse. (*Contr. Gent.*, lib. II, c. 69.)

[2] Nulla alia forma substantialis est in homine nisi sola anima intellectiva, et ipsa, sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas, et facit ipsa sola, quidquid imperfectiores formæ in aliis faciunt. Et similiter est dicendum de anima sensitiva in brutis et de nutritiva in plantis et universaliter de omnibus formis perfectioribus respectu imperfectarum. (*Summ.*, p. I, q. 76, a. 4.) — Cf. *Quodl.*, XI, q. 5, a. 5. — *Quæst. disp. de spir. creat.*, art. 3, *de anima*, a. 9.

de la substance et plus tard sur l'unité de la forme substantielle (n. 678), il s'ensuit très-rigoureusement qu'on ne peut admettre l'unité réelle de la nature humaine ni concevoir l'âme comme la forme vitale du corps sans souscrire à cette thèse de saint Thomas. Comme il n'y a point de corps qui ne soit corps d'une espèce déterminée, la forme par laquelle un corps possède l'existence ne peut pas donner à la matière seulement l'être commun à tous les corps, il faut qu'elle la détermine à être un corps d'une certaine espèce. Par conséquent, une forme qui donnerait seulement la corporéité sans la vie doit déterminer la matière à devenir une espèce quelconque de corps inorganiques ; de même la forme qui conférerait uniquement la vie organique sans la sensibilité ferait nécessairement de son sujet une plante d'une espèce quelconque ; enfin une forme qui serait principe de la vie sensible rendrait le corps un individu animal. S'il y avait dans un même être une forme substantielle particulière pour chacune de ces réalités spécifiques, cet être unique comprendrait autant d'individus de diverses espèces, et ces individus pourraient, par subordination, avoir entre eux une certaine connexion et un commerce réciproque, mais jamais ils ne pourront posséder l'unité de nature et d'essence. De même que dans cette théorie le corps de l'animal serait une plante d'une certaine espèce à laquelle se serait unie une âme sensible, de même le corps de l'homme serait, quant à son être, un animal, mais un animal d'une espèce particulière, et il ne serait un corps humain que parce que cet animal serait uni avec l'esprit. Pour que l'âme fasse au contraire du corps un corps humain, non simplement en se servant de lui et en entretenant avec lui un certain commerce, mais en déterminant son être, il faut qu'elle commence cette détermination par la matière première et qu'elle en fasse dès le principe non un corps en général, mais un corps humain. De même qu'une seule force d'un ordre supérieur suffit pour les di-

vers effets que produisent plusieurs forces inférieures : le sens interne, par exemple, pour toutes les perceptions externes ; de même une seule forme plus parfaite suffit pour toutes les déterminations que donnent les formes moins parfaites, de telle sorte qu'elle confère les mêmes perfections que ces dernières, mais en outre une perfection plus haute de laquelle les perfections inférieures reçoivent un être plus noble[1]. Mais, pour qu'une telle subordination soit possible, il faut que les perfections d'un ordre inférieur soient modifiées de telle façon qu'elles servent de préparation et comme de base à celle qui est en chaque être la détermination spécifique. Si donc la forme d'un corps inanimé confère à la matière ce qui la rend substance corporelle, la forme de la plante lui communique la même chose, mais de telle sorte que ce corps est apte à recevoir la vie dont elle est le principe. De même, l'âme sensible, en rendant la matière une substance végétale, donne ce que possède la plante, mais elle le donne d'une manière supérieure, c'est-à-dire comme l'exige la vie sensible. Dans l'homme enfin, c'est l'âme raisonnable qui, comme principe informant, donne à la matière la corporéité, la vie végétative et la sensibilité, mais elle confère chacune de ces perfections de manière à former un corps tel qu'il est né-

[1] Sic ergo dicimus, quod in hoc homine non est alia forma substantialis quam anima rationalis et quod per eam non solum est homo, sed animal et vivum et corpus et substantia et ens. Quod quidem sic considerari potest. Forma enim est similitudo agentis in materia. In virtutibus autem activis et operativis hoc invenitur, quod, quanto alia virtus est altior, tanto in se plura continet, non composite, sed unite : sicut secundum unam virtutem sensus communis se extendit ad omnia sensibilia, quæ secundum diversas potentias sensus proprii apprehendunt. Perfectioris autem agentis est inducere perfectiorem formam. Unde perfectior forma facit per unum omnia, quæ inferiores faciunt per diversa et adhuc amplius : puta si forma corporis inanimati dat materiæ esse et esse corpus, et forma plantæ dabit ei et hoc et insuper vivere; anima vero sensitiva et hoc insuper et sensibile esse ; anima vero rationalis et hoc et insuper rationale esse. (*De spirit. creat.*, a. 3.)

cessaire à l'homme pour sa vie plus haute[1]. Cette circonstance que les déterminations des espèces inférieures qui se retrouvent dans un être supérieur sont nécessairement modifiées d'une façon correspondant au caractère distinctif de ce dernier, prouve encore l'unité du principe informant (n. 707). Or, que tout ce qui est corporel dans l'homme, depuis la cellule rudimentaire jusqu'aux organes les plus parfaits, ait réellement une telle nature particulière, c'est ce qu'une sérieuse observation met de plus en plus en lumière.

833. Ces considérations font voir pourquoi la plupart des scolastiques ont combattu la doctrine de Duns Scot dont nous parlions plus haut. Nous ne croirions pas nécessaire de revenir ici sur cette doctrine si de nos jours les partisans de Günther et même d'autres philosophes ne s'attachaient pas tant à la remettre en vogue. D'après Scot, l'âme est, à la vérité, forme substantielle, mais elle présuppose une autre forme substantielle qui ne confère à la matière rien que la corporéité et qui la prépare à l'union avec l'âme. Cette double forme, selon ce philosophe, n'est pas incompatible avec l'unité de la nature humaine, parce que l'une est subordonnée à l'autre.

Or il faut ici remarquer avant tout que Scot n'admettait nullement cette forme de corporéité pour le même motif qui fait que d'autres préfèrent son sentiment. Henri de Gant tient également pour nécessaire cette forme de corporéité,

[1] Cum anima sit forma substantialis, quia constituit hominem in determinata specie substantiæ, non est aliqua alia forma substantialis media inter animam et materiam primam. Sed homo ab ipsa anima rationali perficitur secundum diversos gradus perfectionum, ut sit scilicet corpus et animatum corpus, et animal rationale. Sed oportet, quod materia, secundum quod intelligitur ut recipiens ab anima rationali perfectiones inferioris gradus, puta quod sit corpus et animatum corpus et animal, intelligatur simul cum dispositionibus convenientibus, quod sit materia propria ad animam rationalem, secundum quod dat ultimam perfectionem. (*De anima*, a. 9.)

mais seulement dans l'homme et non dans les brutes et les plantes. Scot repousse cette distinction et demande si l'âme humaine n'est pas en même temps un principe vital sensible et végétatif (car l'unité de l'âme, nous le répétons, était universellement reconnue) ; donc, dit-il, si dans les animaux et les plantes le principe vital est l'unique forme substantielle et rend inutile la forme spéciale de corporéité, celle-ci ne peut pas non plus être nécessaire dans l'homme[1]. En conséquence, si Scot soutenait la nécessité de cette forme, ce n'est pas parce que l'âme de l'homme, comme principe spirituel, est au-dessus de toutes les formes matérielles ; mais il la tenait pour nécessaire dans toutes les substances vivantes pour rendre la matière apte à recevoir le principe vital. Aussi l'appelle-t-il encore plus souvent forme du mélange (*forma mixtionis*) que forme de corporéité (*forma corporeitatis*). D'ailleurs, il est facile de se convaincre par l'ensemble de sa doctrine qu'il ne prend pas le mot *corps* dans son sens général, mais qu'il entend par là l'élément matériel des substances vivantes. Il est toujours certain que pour Scot la spiritualité de l'âme humaine n'était pas le motif qui le portait à admettre cette forme substantielle subordonnée à l'âme. Les philosophes dont nous parlons s'appuient donc évidemment à tort sur l'opinion de Scot, pour prouver que le corps possède dans l'homme une vie propre. D'après le Docteur subtil, cette forme ne confère pas la vie, mais il prépare la masse matérielle à la recevoir de l'âme. Cela deviendra encore plus évident pour nous, si nous considérons la preuve qu'il apporte en faveur de son opinion. Tout être vivant, dit-il, se compose d'un corps et d'une âme ; or, lorsque l'âme s'est séparée du corps, celui-

[1] Sine ratione igitur videtur dictum, quod sensitiva in bruto continet formam corporeitatis et vegetativa in plantis, et tamen quod sensitiva et vegetativa, ut contentæ in intellectiva et modo perfectiori, non contineant eamdem formam. (In lib. IV, dist. XI, q. 3. *Alii concedentes*, etc.)

... de lui un corps, lors-
... distinct de l'âme ... —
... soutenir, comme
... comme lui,
... parmi
... trouve son opinion,
... de seconde forme.
... digne de remarque que
... sentiments de saint Thomas
... près comme le font
... derniers disent, en effet,
... propre, ne forme
... de la nature, une
... du domaine de
... sans celui-ci. Scot pré-
... sans doute un être
... avec l'âme, mais
... corporelle, comme
... parce qu'il n'est ce
... sorte qu'il appar-
... corps, lieu d'une
... individuelles,
... mais ... précise-
... séparable, en suppo-
... même avec l'âme,

... universalier
... Ita corpus est
... mor ... rpore,
... dividuum dec
... modo
... idem
... da
... cces-
... in genere
... anima se-
... substantiae, seu
... etc.

mais par une forme substantielle distincte de celle-ci, un être qui lui soit propre (*proprium suum esse*). En vertu de cet être par lequel il subsiste pour soi, le corps est nécessairement une substance corporelle d'une espèce déterminée ; qu'est-ce donc qui lui manque pour être vraiment un individu, c'est-à-dire un être distinct de tous les autres et subsistant en soi? Encore qu'il soit destiné à s'unir à l'âme sans laquelle il serait incomplet sous ce rapport, toujours est-il que, dans l'hypothèse dont nous parlons, le complément qui lui vient de l'âme ne peut être qu'un perfectionnement de son être substantiel, semblable à celui que l'esprit reçoit par son union avec Dieu. Par conséquent, en tout être vivant (car Scot ne parle pas seulement de l'homme) se trouveraient deux individualités unies dont l'une serait sans doute subordonnée à l'autre, mais qui resteraient indépendantes dans leur être, en sorte qu'elles n'auraient ni une même essence ni une même opération [1].

835. Il n'est pas difficile de répondre aux raisons de Scot. Assurément la matière doit être préparée à son union avec l'âme ; mais de là on ne peut conclure, sans autres motifs, que ce qui la prépare persiste en lui, même après qu'elle aura été animée, comme un principe formel en vertu duquel le corps comme tel possède un être propre et indépendant. Toutefois, si Scot fait consister dans cette préparation de la matière le but de la forme de corporéité, la principale raison pour laquelle il croit devoir admettre cette forme, c'est que le corps inanimé reste corps, d'où il conclut que ce qui en fait un corps est distinct de l'âme. — A ce raisonnement nous pouvons encore opposer la même réponse. La matière, avant de devenir un corps animé, doit devenir embryon, et l'embryon est distinct aussi bien du corps inanimé que de tous les autres corps ; néanmoins ce qui donne à la matière cette diversité spécifique et la rend embryon ne demeure

[1] Cf. Suarez, *Metaph.*, disp. xv, sect. 10.

pas, lorsqu'elle est animée. De même le corps inanimé diffère spécifiquement non-seulement des corps vivants, mais encore de tous les corps ; néanmoins ce qui lui donne cette propriété spécifique, c'est-à-dire ce qui en fait un cadavre, n'existait pas en lui, du moins en acte, pendant qu'il était uni à l'âme. Dans la dissertation précédente, nous avons fait mention des formes transitoires sans lesquelles, il faut l'avouer, on ne peut expliquer, dans la théorie aristotélicienne, la transformation successive des substances naturelles. Nous pouvons voir une telle forme dans ce qui fait de l'embryon un embryon et du cadavre un cadavre, soit qu'elle se forme dans le corps mourant par les causes mêmes qui amènent la mort, soit, comme le veulent d'autres, qu'elle naisse par la cessation même de la vie, les propriétés que le corps possédait déjà devenant déterminantes ou spécifiques, lorsque l'âme quitte le corps.

Certes, on ne peut disconvenir qu'on rencontre ici des difficultés; mais nous avons déjà fait remarquer, en une autre occasion, que ces difficultés existent, non pas uniquement pour la théorie de la matière et de la forme, mais pour tout système de philosophie naturelle. La même observation s'applique à la question dont nous parlons à présent. D'après Scot, le corps persiste après la mort en vertu de la forme qui l'avait rendu propre à être animé ; mais la mort n'a-t-elle pas lieu précisément parce que le corps avait cessé d'être propre à la vie? Scot cherche bien à se débarrasser de cette objection, mais nous doutons fort que nos lecteurs puissent être satisfaits de ses explications. Voici donc ce que nous pensons : les faits les plus certains prouvent de la manière la plus évidente que le corps et l'âme ont une opération vraiment une; or l'unité de cette opération implique l'unité de la nature humaine comme principe de cette opération. Cette unité de nature, d'autre part, n'est explicable pour nous que s'il n'y a dans l'homme qu'un seul principe déterminant tout son être substantiel. Or,

quoique, en concevant ainsi l'âme comme la forme substantielle du corps, nous ne puissions pas expliquer d'une manière pleinement satisfaisante tous les phénomènes qui se rencontrent dans la naissance et la mort de l'homme, cela ne doit pas nous déconcerter; car les opérations de la nature, surtout en ce qui touche la naissance et la mort des êtres vivants, sont environnées de ténèbres épaisses que d'autres théories ne dissiperont pas plus facilement.

836. Cette réponse, dira-t-on, serait concluante s'il ne s'agissait ici que d'obscurités, tandis que la théorie de l'âme comme de la forme substantielle du corps semble impliquer des contradictions manifestes. En effet, comment l'âme, étant d'une nature spirituelle, pourrait-t-elle être le principe formel de la corporéité? Voilà pourtant ce qu'on affirme, lorsqu'on refuse au corps tout être propre. C'est ce que saint Thomas enseigne du reste, dans les paroles citées, en termes non équivoques.

Voici notre réponse. Pour ne pas interpréter faussement ces expressions, il faut avant tout bien distinguer la corporéité d'avec la matérialité. Ce serait une absurdité de vouloir découvrir dans l'âme la raison qui fait que l'homme est un être matériel; car par matérialité nous entendons précisément l'imperfection par laquelle les corps diffèrent des substances spirituelles. Mais il y a dans les corps en même temps des perfections par lesquelles ils ont avec les êtres spirituels plus ou moins de ressemblance, et les premières de ces perfections sont la substantialité et la corporéité. La doctrine scolastique n'implique donc qu'une seule chose, c'est que, si le corps n'est pas une masse matérielle sans subsistance, sans détermination et sans ordre, mais qu'elle est une substance corporelle déterminée, il faut en chercher la cause dans l'âme. Jetons encore un regard sur la doctrine commune touchant la matière et la forme. La matière n'est pas corps, mais elle le devient par l'âme; et en général les imperfections qui distinguent les substances corpo-

relles ont leur fondement dans la matière, tandis que les perfections dont elles sont susceptibles leur viennent des formes. L'être des corps reste instable et sujet aux changements, parce que la matière est leur base, mais la stabilité et la détermination qu'il peut pourtant avoir lui sont données par la forme. En outre, si le corps ne peut être présent dans l'espace qu'en dispersant son essence, cela vient de la matière; tandis qu'il possède par la forme l'unité et l'impénétrabilité qui font qu'il occupe néanmoins une partie déterminée de l'espace. A cause de cette étendue dans l'espace, l'activité des corps est toujours très-limitée; c'est la forme qui en fait des principes actifs s'élevant de degré en degré jusqu'à la perception et à l'appétition. Comme la base des corps reste toujours matérielle, leur activité, même dans sa plus haute perfection, est essentiellement distincte de la vie de l'esprit; mais, en se dégageant de plus en plus de la matière dont il ne peut toutefois jamais se dépouiller complétement, le corps se rapproche dans son activité, le plus qu'il peut, de la vie spirituelle. — Ces considérations font voir qu'il ne répugne pas à la nature d'une substance spirituelle d'être la forme du corps, puisque cela signifie uniquement qu'elle est pour le corps principe des perfections par lesquelles il a quelque ressemblance avec l'esprit et est un être actuel, subsistant, corporel, vivant et sensible.

837. Mais les scolastiques vont plus loin et disent que l'âme forme de la matière un tel corps non par une simple opération, mais par une union qui fait d'elle et du corps un seul être, et qu'elle est dans le corps comme dans son sujet. Ce n'est pas assez. Ils soutiennent même que l'âme est la forme du corps en lui communiquant son propre être[1]. Or une telle communication est absolument impossible; car

[1] Habet anima esse subsistens, in quantum esse suum non dependet a corpore, utpote supra materiam corporalem elevatum; et tamen ad hujus esse communionem recipit corpus, ut sic sit unum esse animæ et corporis, quod est esse hominis. (S. Thom. *Quæst. disp. de spir. creat.*, a. 2, ad 3.)

elle ferait ou du corps une substance spirituelle ou de l'âme un principe matériel.

Nous répondons : De cette communication on ne peut conclure qu'une seule chose, c'est que le corps et l'âme deviennent une même nature humaine ; car l'être dans lequel l'un et l'autre subsiste est l'être humain. Cet être se trouve même dans l'âme sans le corps, mais il s'y trouve seulement comme dans son principe (formel) et il consiste dans cette propriété de l'âme en vertu de laquelle celle-ci est le fondement de forces vitales non-seulement intellectuelles, mais encore sensibles et végétatives. Mais ces dernières forces ne peuvent exister dans l'âme seule qu'en puissance ; pour qu'elles deviennent actuelles et qu'elles puissent s'exercer, il faut que l'âme soit unie au corps. C'est pourquoi nous devons regarder l'être humain lui-même, tel qu'il existe dans l'âme sans le corps, comme un être incomplet ; car un être est incomplet s'il lui manque quelque chose de nécessaire pour l'expansion et l'exercice des forces qui résident dans son essence [1]. — Dans le corps, considéré à part, nous trouvons également l'être humain, mais seulement comme dans un sujet apte à recevoir ou dans un principe passif, par conséquent selon la puissance passive. Cet être consiste pour le corps en ce que celui-ci peut être animé par une âme spirituelle. Cette puissance se trouve dans la matière indéterminée comme une aptitude ou une réceptivité éloignée,

[1] Nulla pars habet perfectionem naturæ separata a toto. Unde anima, cum sit pars humanæ naturæ, non habet perfectionem suæ naturæ nisi in unione ad corpus : quod patet ex hoc, quod in virtute ipsius animæ est, quod fluant ab ea quædam potentiæ, quæ non sunt actus organorum corporalium, secundum quod excedit corporis proportionem; et iterum quod fluant ab ea potentiæ, quæ sunt actus organorum, in quantum potest contingi a materia corporali. Non est autem aliquid perfectum in sua natura, nisi actu explicare possit, quod in eo virtute continetur : unde anima, licet possit esse et intelligere a corpore separata, tamen non habet perfectionem suæ naturæ, cum est separata a corpore, ut Augustinus dicit lib. XII super Gen. ad litt., c. 35. (S. Thom., *Quæst. disp. de spir. creat.*, a. 2.)

tandis qu'elle est dans la matière organique à laquelle s'unit l'âme comme une prédisposition prochaine (n° 682). Il est vrai que saint Thomas, parlant de l'union par laquelle l'âme devient principe vital du corps, la fait consister dans une certaine communication qu'elle fait de son être au corps. Appliquée aux formes des autres substances naturelles, cette expression ne serait pas exacte, bien qu'on la rencontre chez quelques scolastiques. Les formes des substances naturelles, en effet, n'ont pas de réalité pour elles-mêmes, et n'existent que dans les corps et avec les corps [1]. Du reste, lors même que le Docteur angélique dit, en parlant de l'âme humaine, qu'elle communique son être au corps, il ne faut jamais oublier qu'elle se communique comme forme, c'est-à-dire en *informant* le corps. Devenant principe vital du corps, l'âme détermine l'être de celui-ci. Or cette détermination, n'étant pas un perfectionnement accidentel, mais une transformation qui pénètre jusqu'à l'essence, doit commencer par les premiers éléments et donner en conséquence à la matière première même cette détermination nouvelle. Mais la matière par elle seule n'a aucune réalité; elle n'existe qu'en union avec le principe qui la détermine. Par conséquent, comme l'âme la détermine, non par l'activité de quelque force, mais en s'unissant elle-même à la matière, il est vrai assurément que l'être de l'âme, puisqu'il est déterminant, est communiqué au corps, de telle sorte que comme corps humain celui-ci n'a d'actualité que par l'être même de l'âme. Sans doute, le corps existait avant d'être uni à l'âme, et il persiste lorsqu'il en est séparé; mais c'est en vertu d'une autre forme. C'est pourquoi, comme l'en-

[1] Anima illud esse, in quo subsistit, communicat materiæ corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum; ita quod illud esse, quod est totius compositi, est etiam ipsius animæ, quod non accidit in aliis formis, quæ non sunt subsistentes, et propter hoc anima humana remanet, destructo corpore, non autem aliæ formæ. (*Summ.*, p. I, q. 76, a. 1, ad 5.)

seigne saint Thomas, ni avant ni après il n'est le même corps que dans son union avec l'âme, quoiqu'il renferme les mêmes éléments matériels.

838. Le saint Docteur répond en conséquence à l'objection dont il s'agit, qu'une telle communication devrait être rejetée à bon droit comme absolument impossible si, par un effet de cette communication, l'être de l'âme devait convenir à la matière de la même façon qu'il convient à la substance spirituelle. Or il n'en est pas ainsi. La matière corporelle reçoit cet être à la manière d'un sujet qui est élevé à quelque chose de supérieur, tandis que l'âme spirituelle le possède comme l'être de sa propre nature [1]. Le *substratum* matériel ne possède donc pas cet être par lui-même, mais il ne fait qu'y participer par l'âme, sa forme. Voilà pourquoi on ne peut pas en conclure que le corps humain cesse d'être matériel ni que l'âme ne soit plus une substance spirituelle; il s'ensuit seulement que par cette union la matière reçoit l'être humain et que ce même être arrive dans l'âme à sa perfection. De fait, en quoi consiste pour la matière corporelle cette élévation dont nous parlons ici? Si nous considérons l'activité vitale, elle consiste en ce que les forces végétatives et sensibles, ainsi que leurs fonctions, sont ennoblies ou reçoivent une dignité supérieure; si au contraire nous portons notre attention sur la vie, c'est-à-dire sur le principe de ces forces et de leur manifestation, elle consiste en ce que ce principe est en même temps principe de la vie intellectuelle. Or, comme il n'est

[1] Potest autem objici, quod substantia intellectualis esse suum materiæ corporali communicare non possit, ut sit unum esse substantiæ intellectualis et materiæ corporalis : diversorum enim generum est diversus modus essendi et nobilioris substantiæ nobilius esse. — Hoc autem convenienter diceretur, si eodem modo illud esse materiæ esset, sicut esse substantiæ intellectualis; non est autem ita : est enim materiæ corporalis ut recipientis et subjecti ad aliquid altius elevati, substantiæ autem intellectualis ut principii et secundum propriæ naturæ congruentiam. (*Contr. Gent.*, lib. II, c. 68.)

pas impossible, d'après ce qui a été dit ci-dessus, qu'un être spirituel s'unisse, comme forme, avec un être corporel, parce qu'il n'est ainsi pour ce dernier qu'un principe qui le perfectionne, il ne répugne pas non plus à la nature d'une substance corporelle d'être élevée à une semblable communauté de l'être. Le corps ne s'approprie l'être de l'âme qu'en recevant par cet être la vie qui correspond à celui-ci, et c'est sous ce rapport seulement qu'il en devient le sujet. Quoique la vie sensible soit perfectionnée dans l'homme, elle reste pourtant une véritable vie sensible; le corps ne participe à la vie spirituelle de l'âme qu'en servant à celle-ci d'instrument. De même l'être de l'âme, étant en même temps l'être du corps, n'est porté par ce dernier qu'en ce sens que l'âme sans le corps contient en elle-même la vie sensible seulement d'une manière potentielle et qu'elle reçoit dans le corps un *substratum* approprié à certaines facultés qui existent en elle à l'état latent. Il serait absurde d'attribuer la vie sensible à une substance spirituelle séparée, subsistant pour elle-même; mais il n'y a aucune absurdité à dire qu'un être spirituel est le principe de cette vie; car dans une essence indivisible peuvent se trouver plusieurs forces très-diverses, et des êtres d'un ordre plus élevé peuvent souvent produire d'une manière plus noble les mêmes effets que des êtres inférieurs sont capables de réaliser.

Cela n'empêche pourtant pas que dans l'homme la vie spirituelle descende, d'une certaine manière, dans la sphère de la vie corporelle. En pensant, l'homme forme nécessairement des images, et sous ce rapport sa pensée est dépendante de la sensibilité, et de même la volonté dépend à bien des égards pour ses actes d'impressions et de passions. L'âme se trouve placée pour cette raison à un degré plus bas que l'esprit pur; toutefois ce degré n'est pas inférieur à celui qui convient à sa nature. Elle gagne, au contraire, à cette union, parce que sans elle son existence serait in-

complète et ses puissances supérieures mêmes ne pourraient pas se développer d'une manière naturelle. L'être du corps est donc corporel, sans être purement corporel, étant plutôt un être humain, parce qu'il a son fondement dans une substance spirituelle. L'être de l'âme, de son côté, est spirituel, mais non purement spirituel, parce qu'il est en même temps principe formel de l'être corporel.

839. Saint Thomas explique encore mieux cette pensée en faisant une double réflexion. Bien que les trois règnes de la nature soient distincts par des différences essentielles, on y trouve néanmoins un progrès graduel, de telle sorte que le degré le plus parfait d'un règne inférieur touche de bien près au premier degré du règne supérieur. Le règne animal diffère essentiellement du règne végétal par la sensibilité ; cependant les animaux les plus imparfaits n'ont que le sens du toucher, et ils sont encore fixés sur la terre à la façon des plantes, parce qu'ils ne sont pas aptes à se mouvoir d'un lieu à un autre. Il n'est donc pas étrange que dans l'homme nous trouvions le corps le plus parfait en contact avec l'esprit le moins parfait, l'âme humaine. En effet, comme s'exprime saint Denis, la Sagesse divine a fait de la fin des choses supérieures le commencement des choses inférieures; et l'âme humaine est destinée à relier le règne des esprits avec la nature [1].

Mais, si dans ce but l'âme humaine est la forme vitale du corps, nous n'avons pas à craindre qu'elle perde comme

[1] Hoc modo mirabilis rerum connexio considerari potest. Semper enim invenitur infimum supremi generis contingere supremum inferioris generis; sicut quædam infima in genere animalium parum excedunt vitam plantarum, sicut ostrea, quæ sunt immobilia et solum tactum habent et terræ in modum plantarum affixæ sunt : unde et B. Dionysius dicit, cap. 5, de div. nom., quod divina sapientia conjungit fines superiorum principiis inferiorum. Est igitur accipere aliquid in genere corporum, scilicet corpus humanum æqualiter complexionatum, quod attingit ad infimum superioris generis, scilicet ad animam humanam, quæ tenet ultimum gradum in genere intellectualium substantiarum. (*Contr. Gent.*, lib. II, c. 68.)

telle son être et sa vie spirituels. Tandis que les substances naturelles appartiennent, par leur matière, à un même genre, elles se distinguent, par les perfections que leur confèrent les formes, en diverses espèces qui, comme nous venons de le dire, s'élèvent graduellement les unes au-dessus des autres. Elles s'élèvent ainsi, parce que l'imperfection de leur être matériel disparaît de plus en plus. Comment cela? L'imperfection de la matière consiste en ce qu'elle n'a par elle-même aucune détermination ni aucune activité; elle disparaît en conséquence de plus en plus, lorsque les substances naturelles reçoivent successivement par les formes un être plus riche, plus parfait, qui se manifeste à nous par une activité de plus en plus variée et noble. Dans les éléments cette activité est aussi bornée et aussi uniforme que possible; puis elle devient plus abondante et plus variée dans les êtres doués de sensibilité. Que dans les êtres sensibles la matérialité ait disparu déjà jusqu'à un certain degré, cela se voit encore par cette considération que dans leur activité vitale les forces physiques n'interviennent que pour préparer les organes où elle a lieu. D'autre part, parmi les sens mêmes, le plus noble, la vue, est le moins matériel de tous, parce que, tout en n'éprouvant dans son organe qu'un changement à peine perceptible, il peut accueillir en lui-même tout un monde de phénomènes. Néanmoins l'activité de ces êtres reste toujours matérielle, parce qu'elle est liée à des organes corporels; or, de même que leur activité, leur essence doit être circonscrite par leur *substratum* matériel et dépendre de son union avec lui. La matérialité n'est donc pas pleinement vaincue en eux, et la nature, en tendant ainsi à s'élever de degré en degré, semble chercher une forme qui lui donne sa dernière perfection. Or, cette forme, nous la trouvons dans l'homme; car l'homme possède à la fois la vie la plus noble de la nature et une activité intellectuelle qui ne dépend d'aucun organe du corps. Son âme est donc une

forme qui donne à la matière la plus haute perfection dont celle-ci soit capable, sans que toutefois l'âme soit comme noyée dans la matière et dépendante d'elle comme du sujet qui soutienne son être[1]. Dans l'âme, la matérialité a été complétement vaincue.

840. Après ces discussions, il est facile de répondre aux objections dont nous avons parlé plus haut (n. 814). En disant que la matière et la forme doivent être de même espèce, on est dans le vrai en tant qu'elles sont des parties constitutives d'une même essence et qu'elles doivent avoir, si on les considère dans leur union, non-seulement un

[1] Quanto forma sit nobilior, tanto magis dominatur materiæ corporali et minus ei immergitur et magis sua operatione vel virtute excedit eam. Unde videmus, quod forma mixti corporis habet aliam operationem (quam elementa), quæ non causatur ex qualitatibus elementaribus : et quanto magis proceditur in nobilitate formarum, tanto magis invenitur virtus formæ materiam elementarem excedere, sicut anima vegetabilis plus quam forma elementaris, et anima sensibilis plus quam anima vegetabilis. Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum : unde tantum sua virtute excedit materiam corporalem, quod habet aliquam operationem et virtutem, in qua nullo modo communicat materia corporalis et hæc virtus dicitur intellectus. (*Summ.*, p. I, q. 76, a. 1.)

Le saint Docteur exprime la même considération plus amplement : *Contr. Gent.*, lib. II, c. 68. — *Quæst. disp. de spir. creat.*, a. 2. — *De anima*, a. 1. — Nous ne citerons que quelques propositions:

Quamvis sit unum esse formæ et materiæ, non tamen oportet, quod materia semper adæquet esse formæ; immo quanto forma est nobilior, tanto in suo esse semper excedit materiam : quod patet inspicienti operationes formarum, ex quarum consideratione earum naturas cognoscimus. Unumquodque enim operatur secundum quod est; unde forma, cujus operatio excedit conditionem materiæ, et ipsa secundum dignitatem sui esse superexcedit materiam..... Unde oportet quod id principium, quo homo intelligit, quod est anima intellectiva....., non sit totaliter comprehensum a materia aut ei immersum sicut aliæ formæ materiales. (*Contr. Gent.*, loc. cit.)

Ex operatione animæ humanæ modus esse ipsius cognosci potest. In quantum enim habet operationem materialia transcendentem, esse suum est supra corpus elevatum, non dependens ex ipso; in quantum vero immaterialem cognitionem ex materiali est nata acquirere, manifestum est quod complementum suæ speciei esse non potest absque corporis unione. (*De anima*, loc. cit.)

être de même espèce, mais encore un être commun ou identique, savoir, l'être de l'essence qu'elles constituent. Toutefois, si on les conçoit séparées et subsistant dans cette séparation chacune pour soi, elles peuvent être d'un genre complétement différent; en effet, comme nous l'avons vu, la relation du principe déterminant aux choses déterminables ou ayant besoin d'être complétées peut très-bien avoir lieu entre des êtres spécifiquement distincts. Mais il faut pour cela que ni la matière ni la forme, considérées chacune pour soi, ne soient des êtres complets, en sorte que dans leur séparation elles n'appartiennent à une espèce ou à un genre déterminés que *per reductionem*. Comme la matière et la forme des choses naturelles appartiennent précisément à ce genre, parce qu'elles ont les parties constitutives essentielles des êtres de la nature, ainsi le corps et l'âme appartiennent au genre homme, parce que c'est d'eux que se compose l'essence de tout homme[1].

De même, il est évident que l'union de l'âme avec le corps, telle que nous la soutenons ici, ne détruit pas la différence essentielle, expliquée plus haut, qui distingue l'âme d'avec tous les principes vitaux des substances naturelles. Ces principes vitaux, comme toutes les formes inférieures, sont matériels non-seulement parce qu'ils sont dans la matière, mais encore parce qu'ils ne peuvent pas

[1] Quod secundo objicitur, formam et materiam in eodem genere contineri; non sic verum est, quasi utrumque sit species unius generis, sed quia sunt principia ejusdem speciei. Sic igitur substantia intellectualis et corpus, quæ seorsum existentia essent diversorum generum species, prout uniuntur, sunt unius generis ut principia. (*Contr. Gent.*, lib. II, c. 69.)

Necesse est, si anima est forma corporis, quod animæ et corporis sit unum esse commune, quod est esse compositi (hominis). Nec hoc impeditur per hoc, quod anima et corpus sint diversorum generum : nam neque anima neque corpus sunt in specie vel genere, nisi per reductionem, sicut partes reducuntur ad speciem et genus totius. (*De anima*, a. 1, ad 13.) — Cf., a. 2, ad 11.

exister en dehors d'elle. La doctrine scolastique sur la matière et la forme, ce semble, nous fait mieux comprendre cette différence que la théorie qui a prévalu de nos jours. Cette dernière théorie fait consister la matérialité des corps uniquement en ce que ceux-ci se composent de parties quantitatives et qu'ils sont en conséquence étendus. D'après la scolastique, au contraire, la quantité et l'étendue sont à la vérité des propriétés essentielles dans les corps, mais leur essence proprement dite consiste en ce qu'ils ont pour *substratum* la matière première, incapable par elle-même d'exister; aussi faut-il moins chercher la matérialité dans cette divisibilité et cette étendue que dans ce défaut d'actualité. Autrement on ne pourrait pas affirmer la matérialité des formes des choses naturelles; car ces formes ne sont pas composées de parties quantitatives, et même on peut, pour les motifs les plus sérieux, contester qu'elles reçoivent une certaine étendue par leur existence dans la matière, au moins quand il s'agit du principe vital des animaux plus parfaits, avec lequel on met précisément en parallèle l'âme humaine[1]. Mais ces formes mêmes sont matérielles, parce que, comme la matière, elles ne peuvent ni agir ni exister par elles-mêmes. Toutefois, si elles dépendent ainsi de la matière, ce n'est pas parce qu'elles sont des formes, mais parce qu'elles sont des formes de telle espèce, c'est-à-dire des formes imparfaites. L'activité d'une forme considérée en elle-même est une perfection qui peut très-bien se concevoir dans un être spirituel. Il est vrai que l'âme est une forme, non parce qu'elle est esprit, mais parce qu'elle est un esprit de telle espèce, c'est-à-dire, dans le sens déjà expliqué, un esprit dont les facultés ne sont pas développées dès le principe. Mais, quoique un être, destiné par sa nature à devenir la forme d'un corps, ait besoin de la matière pour arriver à la pleine actualité et à la ma-

[1] S. Thom., *Contr. Gent.*, lib. II, c. 72. — *Quæst. disp. de anima*, a. 10. — *De spir. creat.*, a. 4.

nifestation complète de lui-même, néanmoins on ne peut pas en conclure qu'il ne puisse pas avoir l'être pour lui-même, ni partant une actualité et une manifestation qui ne dépendent pas de la matière [1].

841. Nous avons encore à discuter une difficulté d'un autre genre. Günther parle souvent de la lutte entre l'esprit et la chair, lutte que nous sentons tous au-dedans de nous-mêmes, et il croit pouvoir s'appuyer sur elle comme sur un fait qui prouve avec évidence la diversité de l'âme d'avec l'esprit. « Saint Augustin, l'Africain, dit-il, a été plus heureux dans l'étude de la nature que saint Thomas, l'Européen, lorsque ce dernier établit cette thèse : L'âme, dans la vie présente, ne peut rien sans le corps, ni le corps rien sans l'âme. Entre pouvoir et vouloir il y a un grand abîme dans lequel saint Augustin a pu plonger son regard scrutateur d'autant plus facilement qu'il portait dans son cœur cet abîme comme une blessure béante et qu'il s'est écrié avec saint Paul : Je fais ce que je ne veux pas et je ne fais pas ce que je veux. » Saint Paul, pas plus que saint Augustin, ajoute-t-il, n'aurait souscrit à la thèse de saint Thomas; voilà ce que nous pouvons affirmer avec certitude tant que nous pouvons lire dans les œuvres de ces deux Docteurs les arguments les plus palpables, bien qu'ils ne les exposent pas sous une forme scientifique [2].

Que l'âme ne puisse rien sans le corps, c'est une thèse que saint Thomas enseigne seulement comme la soutient Günther lui-même, c'est-à-dire en ce sens que la vie intellectuelle de l'homme présuppose comme une condition la vie sensible. Mais que le corps n'ait sans l'âme aucune activité pour connaître ni pour désirer, c'est ce que saint Thomas et presque toute l'antiquité catholique affirment, il est

[1] Cf. Suarez, *de anima*, lib. I, c. 12, n. 17. — S. Thom., *Quæst. disp. de anima*, a. 1 et a. 14, ad 10.
[2] *Peregrin's Gastm.*, p. 469. — Cf. *Janusk.*, p. 287. — *Letzer Symb.*, p. 27.

vrai, non pas dans le sens restreint que nous venons d'indiquer, mais d'une manière absolue (*simpliciter*). L'âme, en effet, est le principe de toute activité du corps. Aussi voilà proprement la thèse qu'on veut réfuter par cette lutte entre l'esprit et la chair. Merten[1] et d'autres partisans de la philosophie günthérienne invoquent cet argument avec une merveilleuse assurance.

Cette assurance est d'autant plus surprenante que la tentative de justifier par ce moyen la théorie dualistique est loin d'être nouvelle. Ne sait-on pas que c'est cette idée même qui sert de fondement à toute la psychologie de Platon, et n'est-ce pas sur la même considération que les Manichéens appuyaient leur dualisme? Voilà pourquoi on peut être persuadé d'avance que les scolastiques, à l'exemple des Pères de l'Église, n'auront pas négligé, en défendant la doctrine catholique, de prendre en considération une objection qui se présente si naturellement et qu'on a si souvent fait valoir. Néanmoins, dans l'école de Günther, on ne cesse de la répéter avec un air triomphant comme si jamais on n'y avait répondu. Cependant un peu de réflexion suffit pour comprendre que cette objection est absolument insoutenable. En effet, cette lutte entre les penchants et le sentiment du devoir a-t-elle lieu seulement lorsque le corps aspire à des choses corporelles, et n'existe-t-elle pas souvent lorsque l'esprit désire des biens spirituels? Ne trouve-t-on pas en nous des désirs déréglés auxquels la sensibilité ne peut avoir aucune part? Ne nous sentons-nous pas excités à la vengeance, lorsque notre honneur a été blessé? Est-ce que bien souvent l'amateur des arts libéraux ne doit pas lutter énergiquement contre lui-même pour qu'il ne se laisse pas entraîner à négliger ses devoirs d'état? Est-ce qu'un prêtre n'est jamais détourné de la prière et des autres fonctions

[1] Comment l'homme, dit Merten, peut-il ne constituer qu'une seule substance, puisqu'il possède deux volontés dont l'une doit dominer sur l'autre? (*Grundriss*, p. 111.)

de son ministère sacré que par l'amour du bien-être sensuel, et non aussi, bien des fois, par un amour déréglé de l'étude et de la science? Par conséquent, la lutte dont parlent saint Paul et saint Augustin se fait sentir même dans la vie spirituelle et sans aucune influence de la vie sensible. Autrement, comment les anges auraient-ils pu vaincre ou succomber dans la même lutte? Ce combat, en effet, ne vient pas de ce que deux principes distincts désirent, mais de ce qu'un seul et même principe est sollicité dans ses appétitions par divers objets. C'est une seule et même raison, pour citer des exemples, qui connaît, d'une part, le plaisir que l'esprit peut attendre d'une occupation et, de l'autre, le devoir qui ordonne une occupation différente ; qui comprend tout ce qu'il y a d'amer dans l'humiliation qu'entraîne un acte et le commandement de Dieu qui oblige à cette action. Donc, puisque la raison représente, d'un côté, ce qui est conforme ou contraire aux inclinations naturelles et, de l'autre, la loi divine, il est très-naturel que la volonté, tant qu'elle n'est pas confirmée immuablement dans le bien, se sente attirée vers l'une et l'autre partie.

Du reste, comme cette lutte a lieu, très-certainement, même dans le domaine de l'esprit, cette raison suffit à montrer qu'on ne doit pas entendre des seules convoitises sensibles ce qu'en dit la sainte Écriture. D'ailleurs, il faut ici considérer l'acception avec laquelle les mots se prennent dans nos livres saints. Le mot *chair* y désigne non le corps seul ou la sensibilité, mais l'homme tout entier : ainsi nous lisons dans l'Évangile que le Verbe éternel *s'est fait chair*. Par *chair* en tant qu'opposée à l'esprit, l'Écriture entend l'homme livré à lui-même avec toutes ses inclinations le plus souvent déréglées, et par *esprit* l'intelligence éclairée par l'Esprit de Dieu soit naturellement soit surnaturellement, en d'autres termes la conscience. En disant donc que la chair convoite contre l'esprit et l'esprit contre la chair, l'Apôtre ne désigne pas un combat entre le corps (ou la *physis*) et

l'esprit, mais l'opposition entre les penchants déréglés de l'homme et sa conscience, ou bien entre la nature et la grâce. Cette interprétation est confirmée d'une manière incontestable par les paroles mêmes de l'Apôtre. Après avoir dit que l'esprit et la chair sont opposés l'un à l'autre, il énumère les fruits de l'esprit et les œuvres de la chair. Parmi ces dernières il compte non-seulement la luxure et la débauche, mais encore les inimitiés, les dissensions, les jalousies, les rixes et l'esprit de secte [1].

Certes, nous ne contestons pas pour cela que ce soient surtout les appétits déréglés de la sensibilité qui résistent dans l'homme à l'esprit de Dieu, ni même que les instincts sensuels ne soient pour l'homme un obstacle non-seulement pour tendre à la vertu et à la perfection, mais encore pour obtenir les biens naturels de l'esprit, tels que l'art et la science. Mais nous ne pouvons voir en cela un motif d'admettre dans l'homme un double principe vital. En effet, si l'esprit peut éprouver dans sa sphère cette lutte entre l'inclination et le devoir, parce que le bien relatif n'est pas moins que le Bien absolu objet de sa connaissance et de sa volonté, la lutte des appétits sensuels avec les aspirations morales ou même purement intellectuelles s'explique facilement, parce que la même âme possède diverses facultés et qu'en conséquence elle peut, à plus forte raison, désirer divers objets. Telles sont les considérations que font valoir saint Thomas et les autres scolastiques [2]. Assurément,

[1] Manifesta sunt autem opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia, luxuria, idolorum servitus, veneficia, inimicitiæ, contentiones, æmulationes, iræ, rixæ, dissensiones, sectæ, invidiæ, homicidia, ebrietates, commessationes et his similia. (*Galat.*, cap. V, v. 19-21.)

[2] Non est inconveniens, aliquid idem existens secundum diversas vires vel partes moveri ad opposita : et ideo licet substantia animæ humanæ sit eadem sensitivæ et intellectivæ, tamen potest secundum diversas partes et vires moveri ad opposita, ut scilicet sensus moveatur ad ea, quæ sunt sibi propria, ut ratio ad ea, ad quæ ordinatur. (*Quodl.*, 11, q. 5, a. 5.) — Cf. *Quæst. disp. de anima*, a. 2, d. 6. — A. 8, ad 7.

disent-ils encore, l'âme ne peut pas vouloir en même temps des choses opposées, ce qui impliquerait contradiction, mais elle peut bien, avant de prendre une décision, être inclinée ou attirée vers des choses contraires [1].

842. Quant à saint Augustin, Günther semble avec le temps avoir corrigé son opinion sur ce saint Docteur. Dans un ouvrage postérieur, il cite lui-même saint Augustin comme ayant enseigné que l'âme, c'est-à-dire l'esprit de l'homme, est le principe vital du corps, et il fait voir clairement par les écrits de l'Évêque d'Hippone que saint Augustin, l'Africain, ne considérait pas la nature autrement que saint Thomas, l'Européen [2]. Cependant saint Augustin avait plongé son regard scrutateur dans le grand abîme dont parle Günther, mais il y avait trouvé précisément le contraire de ce qu'affirme ce dernier. Dans le livre, où il découvre avec une humilité touchante la plaie béante de son cœur, pour nous servir des expressions de Günther, il interrompt ses confessions pour examiner si cette lutte de l'es-

[1] Sicut cum quis trahitur a duobus in partes oppositas, experitur in suo corpore pugnam contrariarum tractionum, sic cum animus a bonis oppositis trahitur ad contrarias inclinationes, e. g. a bono virtutis trahitur ad electionem honesti, et a bono voluptatis trahitur ad electionem jucundi contrarii honesto, experitur in se pugnam contrariarum inclinationum..... Si quis urgeat : non possunt in unica anima dari simul inclinationes et actus contrarii; distinguo : efficaces, concedo; inefficaces, nego. Sicut idem corpus non potest efficaciter trahi simul ad dexteram et sinistram, ita ut moveatur simul in utramque partem, potest tamen inefficaciter trahi, ita ut ad neutram moveatur, vel efficaciter ad unam, inefficaciter ad alteram, ita ut ad unam moveatur, ad alteram non; sic una anima potest inefficaciter trahi ad electiones contrarias honesti et jucundi e. g., ita ut neutrum aut alterum tantum eligat, sed non potest efficaciter trahi simul ad electionem contrariorum, ita ut eligat simul contraria. (Maurus, *Quæst. phil.*, vol. IV, q. 25, ad 2.)

[2] *Eur. und Her.*, p. 174. — Voici les paroles de saint Augustin que cite Günther : « Spiritum tuum dico animam tuam. Anima tua non vivificat nisi membra, quæ sunt in carne tua. Unum si tollas, jam non vivificatur ex anima tua, quia unitate corporis tui non copulatur. » (*Tract.* 27, *in Joannem.*)

prit avec la chair qu'il avait éprouvée au-dedans de lui-même ne justifiait pas l'erreur des Manichéens dont il avait été autrefois partisan [1]. « L'âme dit-il, n'est-elle pas une chose contre nature? Elle commande au corps et elle est obéie sur-le-champ; elle se commande à elle-même et elle trouve de la résistance. L'âme commande à la main de se mouvoir, et telle est la rapidité de l'exécution qu'on peut à peine la distinguer du commandement..... L'âme commande à l'âme de vouloir; celle qui reçoit l'ordre est la même que celle qui le donne; et cependant elle n'obéit pas! l'âme, dis-je, se commande à elle-même de vouloir; elle ne se donnerait point cet ordre, si déjà elle n'avait la volonté..... Mais si elle veut, elle ne veut pas parfaitement ou tout entière; voilà pourquoi elle ne commande qu'imparfaitement. Son commandement est en proportion de sa volonté, et la manière dont son ordre est exécuté participe de l'imperfection de cette même volonté. En effet, la volonté se commande à elle-même de vouloir; c'est bien elle-même et non une autre volonté. Il faut donc qu'elle n'ait commandé qu'imparfaitement, si ce qu'elle a commandé ne s'accomplit *point*. Si elle était elle-même pleine et entière, elle ne se commanderait pas de vouloir, puisqu'elle voudrait déjà. Ainsi ce n'est pas un prodige qu'en partie elle veuille et qu'en partie elle ne veuille point; c'est une maladie de l'âme qui, accablée du poids de ses habitudes, en même temps qu'elle est portée en haut par la vérité, ne peut s'élever tout entière. — Qu'ils périssent devant votre face, ô mon Dieu, dit encore saint Augustin, comme périssent tous les vains discoureurs et tous les séducteurs des âmes, ceux qui (les Manichéens), ayant remarqué deux volontés dans les opérations de notre âme, ont affirmé qu'il y avait en nous deux esprits de nature différente, l'un bon, l'autre mauvais. Ne sont-ce pas eux-mêmes qui sont mauvais,

[1] *Conf.*, lib. VIII, c. 9 et 10.

ayant d'aussi mauvais sentiments, tandis qu'ils seraient bons si leurs sentiments étaient vrais, s'ils conformaient leurs opinions à la vérité?....» Le saint Docteur fait ensuite l'aveu suivant : « Lorsque je délibérais avec moi-même, avant de me déterminer à embrasser le service du Seigneur mon Dieu, comme j'en avais depuis longtemps conçu la pensée, j'étais à la fois celui qui le voulait et celui qui ne le voulait pas ; oui, j'étais bien l'un et l'autre. Je ne le voulais pas pleinement et je n'y étais pas non plus pleinement opposé. Voilà pourquoi je disputais avec moi-même, voilà pourquoi aussi il y avait division au fond de mon cœur. Cette division avait lieu malgré moi ; et pourtant elle ne prouvait point qu'il y eût en moi un autre esprit, mais elle manifestait le châtiment infligé au mien.» — Développant ensuite cette pensée, il raisonne ainsi : S'il existait autant de natures opposées qu'il y a en nous de volontés qui se combattent, il n'y en aurait pas seulement deux, mais un plus grand nombre, les unes bonnes, les autres mauvaises. Est-ce que l'homme n'est pas indécis, en lutte avec lui-même, lorsque plusieurs passions le sollicitent en sens contraire, l'une le poussant à tel plaisir, l'autre à telle autre satisfaction ? La même observation s'applique aux bons. Ils se sentent attirés parfois en même temps à diverses pratiques de vertu qui ne peuvent pas se concilier. Les mouvements du cœur seront en lutte jusqu'au moment où notre choix sera fixé, et où notre volonté, jusqu'alors partagée, se portera tout entière sur la pratique préférée. Il conclut enfin en ces termes : « De même aussi, quand nous nous sommes élevés vers le ciel pour l'amour des choses éternelles et ramenés vers la terre par les charmes décevants des félicités temporelles, c'est une même âme qui veut tantôt ceci et tantôt cela, mais non pas d'une volonté pleine et entière ; de là vient qu'elle subit les déchirements d'une cruelle incertitude, placée qu'elle est entre ses préférences qui sont, en réalité, pour les choses d'en haut et la force

de l'habitude qui l'entraîne vers les choses d'ici-bas[1]. »

Saint Augustin avait donc souscrit d'avance à la thèse de saint Thomas et à l'endroit même où, selon l'expression de Günther, il plongeait son regard scrutateur dans la plaie béante de son cœur.

[1] Ita etiam cum æternitas delectat superius et temporalis boni voluptas retentat inferius, eadem anima est, non tota voluntate illud aut hoc volens, et ideo discerpitur gravi molestia, dum illud veritate præponit, hoc familiaritate non ponit. (*Conf.*, lib. VIII, c. 10.)

CHAPITRE III.

DE L'IMMORTALITÉ DE L'AME HUMAINE.

843. Après l'existence de Dieu, créateur et maître du monde, il n'y a pas de vérité qui soit pour nous d'une plus haute importance que l'immortalité de l'âme humaine. Aussi une philosophie qui ne réussirait pas à l'établir d'une manière solide serait extrêmement imparfaite, et il faudrait la déclarer pernicieuse, si ses principes conduisaient à la négation de cette vérité. Or on a reproché l'un aussi bien que l'autre à la philosophie scolastique. Si les Cartésiens se contentaient de dire que dans leur école on avait prouvé l'immortalité de l'âme pour la première fois avec une parfaite netteté, on est allé, de nos jours, jusqu'à déclarer fausses et sans fondement les preuves dont se servait l'antiquité. Günther ne craint même pas d'accuser saint Thomas d'être en contradiction avec lui-même, parce que ce saint docteur, tout en regardant l'âme comme la forme du corps, prétendait néanmoins maintenir son immortalité. Ces reproches deviennent à notre époque d'autant plus graves que non-seulement le matérialisme vulgaire, mais encore toutes les diverses sortes de panthéisme nient nécessairement l'existence de l'âme après la mort, en sorte que la victoire sur ces erreurs qui ont prévalu dans la psychologie des savants modernes dépend surtout de la valeur des arguments qu'on apporte pour établir cette vérité.

844. Un être est *incorruptible* s'il ne contient pas en lui-même un principe de dissolution; il est *indestructible*

s'il peut resister à toute puissance, venant du dehors, qui tendrait à le dissoudre ou à l'anéantir. Si l'être incorruptible et indestructible est doué de vie, il s'appelle *immortel.* Il est clair qu'on ne peut attribuer ni à l'âme ni à aucune créature, par-là même qu'elles sont créées, une durée qui soit indépendante de l'influence divine. De la part de Dieu, il n'est pas nécessaire qu'il fasse usage d'une puissance d'anéantissement, pour que les choses créées soient privées de l'existence; il suffit qu'il cesse de les conserver, ou, comme s'exprime l'Écriture sainte, de les soutenir par la puissance de sa parole.

Or, comment procédait l'école cartésienne, elle qui se persuadait avoir prouvé, d'une manière très-solide et simple à la fois, que l'âme humaine ne porte pas en elle-même un germe de mort et qu'elle ne peut être privée de la vie par aucune influence étrangère? D'après Descartes, l'essence des corps consiste dans l'extension et suppose en conséquence des parties diverses par la quantité; l'esprit, au contraire, étant un être pensant, est nécessairement inétendu et simple. Et voici comment raisonnent les Cartésiens d'après les principes de leur école. De même que les forces créées ne peuvent faire naître quelque chose de nouveau qu'en donnant aux éléments matériels une nouvelle combinaison, de même une chose qui existe ne peut périr ou être détruite que si cette combinaison cesse d'avoir lieu. Par conséquent, la notion même de l'esprit, comme d'une substance simple, implique évidemment qu'il ne peut ni se dissoudre en lui-même, ni être dépouillé de l'existence par aucune puissance finie.

Cependant, supposé qu'aucune substance ne naisse sans une combinaison nouvelle des matières et qu'aucune ne périsse sans la dissolution des éléments matériels, cela ne prouve pas que la génération consiste dans cette combinaison ni que cette dissolution des éléments constitue la corruption même des choses. La plante naît, lorsque le

principe vital se forme dans la matière organique, et pareillement l'animal commence d'exister, lorsque l'embryon est animé. La plante et l'animal cessent d'exister, lorsque le principe vital s'éteint en eux. Or, certainement, on ne peut pas dire que ce principe se compose également de parties quantitatives, car alors il serait lui-même corps. Il y a donc, dans la nature, des choses très-réelles qui naissent et périssent sans qu'elles soient composées de parties quantitatives, étant au contraire simples dans un certain sens. Par conséquent, cette simplicité que soutient Descartes ne suffit pas, sans autres motifs, à prouver l'immortalité de l'âme. L'école cartésienne nie, il est vrai, la réalité de ces principes vitaux, mais de là nous pouvons conclure seulement que la preuve par laquelle elle démontre l'immortalité de l'âme humaine n'a la clarté et la solidité qu'on lui prête que pour ceux qui s'accordent avec elle sous ce rapport. Tous les autres philosophes, qui ne tiennent pas les substances de la nature pour de simples machines sans vie, ne peuvent pas se contenter de cette preuve ; mais ils doivent demander pourquoi l'âme de l'homme ne périt pas au moment de la mort comme les principes vitaux dont nous venons de parler. Mais il y a plus. Les cartésiens soutenaient avec les atomistes que les derniers éléments des corps, ne pouvant être divisés par aucune force de la nature, sont également incorruptibles. Et comme rien de ce qui subsiste en soi ne peut être détruit complétement ou anéanti par les forces naturelles, cette incorruptibilité des éléments se confond avec leur immutabilité. Or, comment ces philosophes savent-ils qu'une chose qui ne peut être décomposée en parties possède aussi cet être ferme et inaltérable qui n'est pas sujet au changement? Encore qu'ils ne regardent pas comme suffisamment prouvée la théorie de la matière et de la forme, d'après laquelle l'antiquité admettait la possibilité d'une transformation des éléments, cependant ils ne peuvent pas plus soutenir le contraire

avec une pleine certitude. Donc, de ce que l'âme ne peut pas se dissoudre en parties quantitatives, on ne peut pas conclure qu'elle soit immuable dans son être et dès lors impérissable. Ainsi la démonstration que donnent, de l'immortalité de l'âme, l'école cartésienne et avec elle un grand nombre de philosophes modernes repose sur deux thèses dont l'une est incontestablement une erreur, et l'autre pour le moins une hypothèse purement gratuite. Passons aux arguments de l'antiquité.

845. Ces considérations indiquent déjà le double aspect sous lequel il faut, dans cette question, considérer l'âme humaine. Une chose peut cesser d'exister, lorsqu'elle se dissout au-dedans d'elle-même, soit par le conflit des éléments dont elle se compose, soit par certaines influences externes : ainsi périssent les substances corporelles ; mais une chose peut aussi finir, parce qu'une autre chose dans laquelle elle est s'anéantit ou se transforme, et c'est de cette façon que cessent d'exister les formes vitales des substances naturelles et en général les forces, les propriétés et tout ce qui ne peut subsister en soi. Par conséquent, pour pouvoir juger de son immortalité, nous avons à considérer l'âme d'abord en elle-même, c'est-à-dire en tant qu'elle est substance, puis dans sa relation avec le corps ou en tant que forme du corps. Sous le premier rapport, l'immortalité s'affirme d'elle en opposition aux corps, sous le second en opposition aux principes vitaux des substances naturelles [1].

846. Que l'âme ne puisse pas périr comme une substance corporelle, c'est ce que les scolastiques démontrent également par sa *simplicité*, entendant toutefois par là une simplicité qui exclut non-seulement des parties quantitatives, mais encore la composition de matière et de forme

[1] S. Thom., *Summ.*, p. 1, q. 75, a. 6. — *Contr. Gent.*, lib. II, c. 55, n. 6. — *Quodl.*, 10, a. 6. — *Greg. a Val.*, tom. I, disp. VI, q. 1, p. 3, § 3.

(n° 795). Nous avons prouvé plus haut (n° 799 et suiv.) que l'âme possède cette simplicité, en nous appuyant sur la nature de l'âme en tant que principe vital, et en particulier sur l'activité vitale supérieure dans laquelle l'âme humaine se révèle à nous comme une substance spirituelle. Or, au moyen de cette simplicité, on peut établir l'immortalité de l'âme en plusieurs manières. Dans la nature, les choses subsistantes ne périssent pas en s'anéantissant ; la substance qui périt ne cesse d'exister qu'en ce sens qu'elle cesse d'être ce qu'elle était. Elle commence donc aussi, au même moment, d'être ce qu'elle n'était pas auparavant, et c'est seulement ainsi que se forme une substance nouvelle. En conséquence, toute naissance et toute corruption ayant lieu dans la nature consiste dans une certaine transformation ; c'est pourquoi elles supposent dans les choses qui naissent ou périssent un sujet permanent. S'il en est ainsi, une substance ne peut être sujette à la corruption que si le principe qui la détermine à être telle substance et non une autre est distinct de ce qui est déterminé ; car le principe déterminant change, tandis que l'élément qui est déterminé persiste. Donc, soit que les substances naturelles aient pour fondement des atomes immuables, en sorte que le principe déterminant ou la forme ne consiste que dans la combinaison de ces atomes, soit qu'elles naissent de la matière première et des formes substantielles qu'admet la scolastique, il s'ensuit toujours que l'âme humaine, comme toute substance spirituelle, ne peut être sujette à la corruption, comme les substances de la nature ; car elle ne peut ni se composer d'éléments matériels combinés ni contenir la matière et la forme comme des parties constitutives de son essence [1].

[1] Omnis corruptio est per separationem formæ a materia, simplex quidem corruptio per separationem formæ substantialis ; corruptio autem secundum quid per separationem formæ accidentalis... Ubi autem non est compositio formæ et materiæ, ibi non potest esse se-

Lorsqu'une chose cesse d'exister sans qu'elle soit complétement anéantie, il reste d'elle l'élément *potentiel*. Telle est dans les corps la matière; mais dans l'esprit qui ne se compose pas de matière et de forme la relation de la puissance à l'acte ne peut se concevoir qu'entre l'essence et l'existence (n. 795). Pour qu'un esprit puisse cesser d'être à la manière des substances naturelles, il faudrait donc que son essence continuât d'être après avoir perdu l'existence, ce qui est tout-à-fait absurde [1].

En outre, un être ne périt proprement que lorsque sa *substance* se corrompt : un arbre peut se défeuiller ou être dépouillé de son écorce; mais il ne cesse d'être que si la substance qui produit l'écorce et pousse les feuilles vient à se corrompre. D'ailleurs la force destructive de la nature doit avoir ses limites, autrement elle anéantirait; et elle doit présupposer ce qu'elle ne peut détruire comme un premier *substratum* de toutes ses productions, autrement elle créerait. Si donc la substance même est dans un être le premier *substratum*, il est évident que cet être ne peut ni périr ni être engendré. Or voilà ce qui a lieu pour l'esprit; s'il y avait en lui un *substratum* qui ne fût pas sa substance même, il ne pourrait être pour celle-ci qu'un sujet matériel [2].

paratio earumdem. (S. Thom., *Contr. Gent.*, lib. II, c. 55, n. 1.) — Cf. Suarez, *Metaph.*, disp. xxxv, a. 3. — *De anima*, lib. I, c. 10, n. 16.

[1] In omni corruptione, remoto actu, manet potentia : non enim corrumpitur aliquid in omnino non ens, sicut nec generatur aliquid ex omnino non ente. In substantiis autem intellectualibus actus est ipsum esse; ipsa autem substantia est sicut potentia. Si igitur substantia intellectualis corrumpatur, remanebit post suam corruptionem, quod est omnino impossibile. (S. Thom., *ibid.*, n. 3.)

[2] In quibuscumque est compositio potentiæ et actus, id quod tenet locum primæ potentiæ sive primi subjecti, est incorruptibile : unde etiam in substantiis corruptibilibus materia prima est incorruptibilis. Sed in substantiis intellectualibus id, quod tenet locum primæ potentiæ seu subjecti, est ipsa earum substantia. Igitur substantia ipsa est

Pareillement, dans l'esprit la forme n'est pas une partie constitutive de l'essence, mais l'essence même; et de là on peut encore déduire l'immortalité de l'âme. Il est, en général, de la nature d'une forme que, tout en ne constituant pas l'être même des choses, cet être soit pourtant inséparable d'elle; non pas qu'elle ne puisse point cesser d'être, mais parce qu'elle ne peut pas, comme la matière, perdre l'être qu'elle possède pour en recevoir un autre. En effet, comme c'est précisément sa forme qui détermine l'être, en sorte que toute chose est par sa forme ce qu'elle est, il répugne à la nature de la forme qu'elle devienne quelque autre chose. C'est plutôt en perdant sa forme qu'une chose devient autre. Par conséquent, un être qui n'est que forme, partant une forme subsistant en elle-même, ne peut être dépouillé de l'existence à moins qu'il ne soit complétement anéanti. Pour cesser d'exister en perdant sa forme, il devrait se perdre lui-même, être séparé de lui-même[1]. Il faut sans doute prendre garde de confondre la forme substantielle avec les formes accidentelles; mais rien n'empêche que nous nous servions de la notion de ces dernières qui nous sont mieux connues pour éclaircir la doctrine abstraite qui concerne la première. Suivant une comparaison dont se sert saint Thomas[2], la forme est à l'existence ce que la lumière est à la clarté. De même qu'un corps diaphane est lumineux lorsqu'il contient la lu-

incorruptibilis. Nihil autem est corruptibile nisi per hoc, quod sua substantia corrumpitur. Igitur omnes intellectuales naturæ sunt incorruptibiles. (S. Thom., *Contr. Gent.*, lib. II, c. 55, n. 5.)

[1] Manifestum est, quod id, quod secundum se convenit alicui, est inseparabile ab ipso. Esse autem per se convenit formæ, quæ est actus. Unde materia secundum hoc acquirit esse in actu, quod acquirit formam, secundum hoc autem accidit in ea corruptio, quod separatur forma ab ea. Impossibile est autem, quod forma separetur a se ipsa : unde impossibile est, quod forma subsistens desinat esse. (S. Thom., *Summ.*, p. 1, q. 75, a. 6.) — Cf. *Contr. Gent.*, loc. cit., n. 2.

[2] Cf. *Ibid.*, c. 54, n. 3.

mière, de même la matière est actuelle, quand elle possède la forme au-dedans d'elle-même. Le corps diaphane peut cesser de luire, parce qu'il peut perdre la lumière; tandis que la lumière peut bien s'éteindre, mais non être privée de sa clarté. Pareillement, un corps peut bien cesser d'exister, parce que la matière dont il se compose peut perdre la forme qui lui confère sa réalité, mais un être qui n'est que forme ne peut pas plus cesser d'exister réellement que la lumière ne peut cesser de luire.

847. Mais, dira-t-on peut-être, l'âme ne peut-elle pas s'éteindre comme la lumière? Cette objection nous conduit au second point qu'il reste à démontrer. Jusqu'ici nous avons considéré l'âme en elle-même et montré qu'étant une substance spirituelle, elle ne peut pas périr à la façon des corps. Mais, si nous l'envisageons à présent dans sa relation avec le corps, c'est-à-dire comme forme vitale, on peut se demander si l'âme humaine, semblable aux formes vitales des substances naturelles, ne peut pas cesser d'être par là même que l'organisme du corps se décompose. Le doute peut à cet égard naître dans l'esprit d'autant plus facilement que, d'une part, l'âme humaine réside dans le corps comme dans son sujet naturel, et que, d'autre part, on doit attribuer la simplicité, dont nous parlions plus haut, même aux principes vitaux des êtres de la nature. Néanmoins, après tout ce que nous venons de dire, la réponse à cette objection n'est pas difficile, pourvu toutefois qu'on admette, comme un principe certain, que s'il y a dans la nature des transformations réelles, on n'y trouve point de véritables créations ni d'annihilations proprement dites. Sans doute, dans la génération et même dans tout changement réel, les forces de la nature font naître quelque chose de rien, en tant qu'une chose qui n'était pas commence d'être dans une autre comme dans son sujet, sans qu'elle ait été formée *de* cette autre comme de sa matière. Néanmoins, si la chose qui se forme ainsi ne subsiste pas en elle-même,

mais qu'elle ait besoin pour exister du sujet où elle est, sa production ne constitue pas une création proprement dite, ni sa corruption un anéantissement réel (n° 740). Aussi les formes des substances naturelles, bien qu'elles ne soient pas composées de parties, peuvent-elles naître ou périr par l'activité de la nature. Si, au contraire, il est certain qu'un être subsistant en soi ne peut être produit de rien ni anéanti par aucune force de la nature, nous devons, en parlant de l'âme humaine, affirmer l'un aussi bien que l'autre. Dans les chapitres précédents nous avons prouvé que l'âme humaine subsiste pour elle-même, et qu'en conséquence, tout en résidant dans le corps comme dans son sujet naturel, elle n'est pas dépendante de lui pour sa propre existence, en un mot qu'elle est la forme substantielle du corps sans cesser d'être une substance spirituelle.

Ces considérations, ce semble, prouvent donc incontestablement que l'âme humaine ne peut pas finir comme finissent les corps, ni même perdre l'existence comme la perdent les formes vitales des substances naturelles; l'un est une conséquence de sa *simplicité*, l'autre de sa *subsistance*. Toutefois les mêmes arguments par lesquels se prouve la subsistance de l'âme s'appliquent aussi d'une manière directe à la durée de l'âme après la mort, et c'est une considération que nous ne devons pas passer sous silence.

848. Si la forme d'une substance vivante périt à la mort, c'est une preuve qu'elle dépend dans son être de certaines propriétés du corps qui sont sujettes à l'action dissolvante de forces ou de qualités matérielles. Cette dépendance suppose dans son être une imperfection impossible dans un principe intellectuel tel que l'âme humaine. Assurément celle-ci exige également dans le corps certaines propriétés comme une condition sans laquelle elle ne pourrait opérer en lui à la manière d'une forme, tellement que si ces propriétés disparaissent elle ne peut plus rester unie au corps. Mais, si en se séparant du corps elle périssait nécessaire-

ment, elle devrait dépendre, selon sa nature la plus intime, de ces propriétés du corps et des forces matérielles qui transforment ces propriétés, et avoir, en conséquence, une imperfection qui ne peut être admise dans un principe intellectuel. Car l'intelligence d'un tel principe a pour objet, non telle ou telle vérité particulière, mais toute vérité, et sa volonté poursuit, non tel ou tel bien en particulier, mais tout le bien. Donc, puisque l'être répond aux facultés qui ont en lui leurs racines, on doit conclure de cette étendue et de cette supériorité de l'activité intellectuelle que l'être même de l'âme est d'un ordre plus élevé que toutes les choses corporelles, et que dès lors il ne peut dépendre de certaines dispositions du corps qui peuvent être détruites par diverses influences matérielles [1].

D'ailleurs, nous avons conclu plus haut la diversité essentielle de la raison et de la sensibilité de ce que les sens sont émoussés ou même détruits par les impressions trop fortes de l'objet qui leur correspond, la vue par exemple par des couleurs trop éclatantes, tandis que la raison se fortifie d'autant plus qu'elle connaît des vérités plus sublimes. Ce fait indique déjà par lui-même une certaine indestructibilité du principe intellectuel; toutefois le raisonnement fera encore mieux ressortir cette conséquence. Les sens non-seulement sont limités dans leur objet aux phénomènes extérieurs des choses corporelles, mais encore ils ont des limites pour la perception même, de telle sorte que, même quand ils sont parfaitement développés, l'impression qu'ils reçoivent ne peut pas dépasser certains degrés. Sans doute, l'intelligence elle-même a des limites aussi bien quant à l'objet qu'elle connaît qu'à la manière dont elle le perçoit. En effet, quoiqu'on dise avec raison que tout ce qui est peut être l'objet de la connaissance intellectuelle, toutefois son objet prochain et propre est ce

[1] *Greg. a Valentia,* loc. cit. — Cf. supr. n. 31, 32.

qu'il y a d'intelligible dans les choses sensibles ; par conséquent, toutes les autres choses, Dieu et les substances spirituelles, ne sont l'objet de notre connaissance qu'en tant qu'elles peuvent être connues au moyen des choses sensibles (n° 140). Néanmoins la raison est illimitée à certains égards. Encore que le spirituel et le divin ne soient pas l'objet immédiat de sa connaissance, ils sont pourtant de son domaine. Bien que, en restant naturelle, l'intelligence humaine ait toujours besoin des choses sensibles comme d'un intermédiaire, elle peut néanmoins, avec ce mode de connaître qui lui est propre, s'élever toujours plus haut. Plus est sublime la vérité qu'elle atteint et plus est claire la pensée par laquelle elle les contemple, plus ses forces se développent. Cette nature de l'intelligence humaine révèle donc de nouveau la supériorité de l'être où elle réside à tout ce qui est corporel, et nous donne en même temps la certitude que la durée de l'âme est éternelle. En effet, si le principe vital sensible ne peut étendre son action au-delà d'une certaine mesure sans que la sensation devienne destructive pour le principe même, tandis que l'activité intellectuelle est d'autant plus salutaire pour son principe qu'elle s'élève plus haut, que devons-nous en conclure, si ce n'est que ce dernier principe est destiné et apte par sa nature à parvenir, de la manière qui lui convient, à une connaissance parfaite de la vérité, et à persévérer en elle ? Et comme cela est impossible dans la vie présente, il faut que l'homme attende précisément de la séparation de l'âme d'avec son corps le complément de sa vie plus noble [1].

[1] Omnis virtus corruptibilis læditur ab objecto improportionabiliter excellenti, et magis nata est delectari in medio, quam in extremo : sed anima rationalis intelligens majora et maxima non propter hoc pejus intelligit minora, et magis delectatur in cognitione summæ lucis et perceptione sapientiæ Dei, quam in cognitione alicujus creati. Ex comparatione igitur ad objectum colligitur animam rationalem esse immortalem. (S. Bonav., in lib. II, dist. XIX, a. 1, q. 1.) — Cf. S. Thom., *Contr. Gent.*, c. 55, n. 9.

849. Nous arrivons à la même conclusion en examinant un autre fait qui a quelque affinité avec celui dont nous venons de parler. Dans tous les êtres qui naissent par la génération et finissent par la mort, les forces se développent peu à peu jusqu'à ce qu'elles aient atteint un certain degré; arrivées à ce degré, elles diminuent de même graduellement. L'homme lui-même est soumis à ce changement pour sa vie organique et sensible, mais non pour sa vie intellectuelle. Sans doute, la raison elle-même se développe peu à peu, mais aucune limite n'a été fixée à ce développement, et il n'y a pas d'époque déterminée où les forces et les aptitudes intellectuelles doivent diminuer. Au contraire, pendant que les forces végétatives et les forces sensibles décroissent dans le corps affaibli par la vieillesse et les infirmités, la vie spirituelle peut et doit toujours progresser et l'homme toujours grandir en sagesse et en vertu[1]. Ces affirmations ne sont pas contredites par les faits que constate l'expérience, savoir, que les infirmités ou les maladies rendent souvent difficile et même impossible l'activité de l'esprit; car cette observation s'explique, non par l'affaiblissement des facultés intellectuelles, mais par la débilitation des forces sensibles dont l'esprit a besoin pour ses opérations, particulièrement de l'imagination et de la mémoire.

Toutefois on peut, ce semble, élever contre le raisonnement que nous venons de faire une objection bien fondée. En effet, comme le fait observer saint Thomas lui-même, lorsque les sens s'affaiblissent, ce n'est pas l'âme qui perd de sa force; car autrement l'activité sensible ne pourrait être rétablie par la guérison de l'organe lésé, et Aristote au-

[1] Cujuslibet substantiæ corruptibilis operatio antiquatur et senescit in tempore : sed animæ rationalis operatio nec senescit nec antiquatur; imo juvenescit, quia in antiquis est sapientia et in multo tempore prudentia (*Job*, c. 12); ex propria ergo operatione intelligere possumus, animam humanam esse immortalem. (S. Bonav., *ibid.*)

rait eu tort de dire qu'un vieillard dont les yeux seraient rajeunis verrait comme un jeune homme[1]. On pourrait donc conclure que l'âme purement sensible ne cesse pas d'exister au moment de la mort, puisque ses forces ne s'éteignent point dans le corps affaibli par la maladie ou la vieillesse. Mais il y a ici une grande différence. Les forces organiques et sensibles ont sans doute leur fondement dans l'âme ; toutefois elles ne sont pas pour cela des forces de l'âme considérée en elle-même, mais des forces de l'âme unie au corps, ou mieux du corps animé. De même que les formes substantielles en général, bien que dans la matière elles manifestent plus ou moins les forces qu'elles possèdent, ni ne croissent ni ne décroissent pourtant en elles-mêmes, de même on trouve toujours dans l'essence de l'âme la même faculté d'animer le corps et de répandre dans tous les organes du corps les forces qui conviennent à chacun; mais l'âme par elle-même est incapable d'aucune perception sensible .ou d'aucune sensation. Il reste donc toujours vrai que l'affaiblissement ou la lésion d'un organe n'entrave pas seulement dans ses opérations la *force sensible* qui est précisément une force organique, mais affaiblit ou détruit cette force en elle-même, bien que l'âme conserve la puissance de la rétablir[2]. Si donc toute force sensible

[1] Si aliqua virtus animæ debilitetur debilitato corpore, hoc non est nisi per accidens, in quantum scilicet virtus animæ indiget organo corporali, sicut visus debilitatur debititato organo... Videmus autem, quod, quantumque vis visiva videatur debilitata, si organum reparetur, vis visiva restauratur : unde dicit Aristoteles lib. I, de anima, quod si senex accipiat oculos juvenis, videbit utique ut juvenis. (*Contr. Gent.*, lib. II, c. 59, n. 10.)

[2] Nulla operatio partis sensitivæ potest esse animæ tantum, ut operetur, sed est compositi per animam, sicut calefactio est calidi per calorem. Compositum igitur est videns, audiens et omnia sentiens, sed per animam : unde etiam compositum est *potens* videre et audire et sentire, sed per animam. Manifestum est ergo, quod potentiæ partis sensitivæ sunt in composito sicut in subjecto, sed sunt ab anima, sicut a principio. Destructo igitur corpore destruuntur poten-

dépend du corps pour son actualité comme pour ses opérations, une âme, n'ayant pas d'autre faculté que de conférer au corps ces forces, ne peut pas durer, quand l'organisme du corps est détruit; car, si toutes ses forces réelles et toutes ses opérations dépendent de son union avec le corps, il faut que son existence soit également dépendante de cette union. Il en est tout autrement de l'âme humaine. Celle-ci possède des forces dont l'activité appartient à elle seule, sans la participation du corps, par conséquent qui ont pour sujet non des organes corporels, mais l'essence immatérielle de l'âme même. Voilà pourquoi, lorsque les sens s'affaiblissent, l'âme conserve non-seulement une puissance de laquelle pourraient se développer ces forces spirituelles, mais les forces développées mêmes, et son activité s'accroît. De même donc quc nous avons pu conclure de ces facultés immatérielles de l'âme qu'elle est indépendante du corps quant à l'être et qu'elle peut exister sans lui, de même nous devons conclure du fait que nous méditons ici qu'elle persévérera infailliblement dans l'existence.

850. Un autre argument qui prouve la nature spirituelle de l'âme, c'est qu'elle connaît non-seulement les phénomènes mobiles et changeants des choses, mais encore leur essence immuable, ou l'intelligible (l'idéal) dans le sensible (le réel), et qu'elle est ainsi capable de s'élever, par les choses sensibles, à la connaissance de ce qui est spirituel et divin. Les scolastiques, et même avant eux les saints Pères, se servaient de cet argument pour démontrer l'immortalité de l'âme. « De même que les sens, » disait saint Athanase, comme nous l'avons déjà vu en une autre occasion (n. 451), « ne perçoivent rien qui ne soit mortel, parce que le corps

tiæ sensitivæ, sed remanent in anima sicut in principio. (*Quæst. disp. de anima*, c. 19.)

Hujusmodi potentiæ dicuntur in anima separata remanere ut in radice, non quia actu sunt in ipsa, sed quia anima separata est talis natura, ut, si uniatur corpori, iterum potest causare has potentias in corpore, sicut et vitam. (*Quæst. disp. de anima*, cap. 19, ad 2.)

doit mourir, de même l'âme, pensant et méditant ce qui est immortel, doit elle-même posséder l'immortalité, car la pensée et la méditation des choses immortelles ne la quittent jamais, mais restent en elle comme une garantie de sa vie éternelle. » Saint Thomas, pour expliquer la valeur de cet argument, part des principes sur la connaissance qui nous sont déjà connus (n. 23, 137). Il n'est pas nécessaire, assurément, que tout objet connu soit de même nature que le principe connaissant; mais il faut que l'objet propre, c'est-à-dire celui qui est connu le premier et immédiatement, corresponde à la nature de l'être qui connaît. Car ce qui est connu sans intermédiaire est connu par des représentations qui ne sont pas empruntées à d'autres choses, mais prises de l'objet même, en sorte que celui-ci est connu selon l'être qui lui est propre. Comme la représentation correspond au principe dont elle est le phénomène, il faut aussi que l'objet dont elle est l'expression propre corresponde à ce principe. Or, de même que le sensible est l'objet propre des sens, de même l'intelligible est l'objet propre de la raison; donc, ce qui convient à l'intelligible comme tel ne peut pas manquer à la nature d'un être raisonnable. Quel est donc le caractère qui distingue le monde sensible des phénomènes d'avec le monde intelligible, sinon que les choses sensibles sont changeantes et périssables, tandis que l'intelligible est nécessaire, immuable et éternel? C'est pourquoi l'intelligence humaine ne connaît l'intelligible dans le sensible qu'en faisant abstraction des phénomènes qui passent pour s'arrêter à l'essence qui reste toujours.

851. Mais est-il donc possible d'attribuer à l'esprit humain non-seulement une durée éternelle, mais encore la nécessité et l'immutabilité? Sans aucun doute; toutefois seulement de la manière dont on peut affirmer ces propriétés de choses créées. La nécessité dont il s'agit ici ne consiste que dans l'impossibilité de ne pas être. Il est vrai que, si

nous considérons la puissance du créateur, il ne peut y avoir, hors de lui, rien dont la non-existence soit impossible, mais cela n'empêche pas qu'il puisse y avoir des êtres créés qui ne peuvent pas perdre l'existence qu'ils ont reçue, bien qu'ils eussent pu ne pas la recevoir. De même, on ne peut concevoir aucune créature qui ne soit sujette au changement dans tous ses accidents ou phénomènes; mais il ne répugne pas à la nature d'une chose créée d'être immuable quant à son essence. Au contraire, voilà précisément l'imperfection par laquelle les substances corporelles se distinguent des substances spirituelles, c'est qu'elles peuvent se transformer quant à leur substance et par là même cesser d'être. Or, de ce qu'un être sensible ne connaît dans les choses que ce qui change et qui passe, nous concluons qu'il est lui-même variable et contingent. De même nous pouvons aussi conclure à juste titre que l'âme humaine, à qui il est naturel de considérer la réalité mobile et changeant à la lumière de l'idéal, est comme celui-ci immuable et nécessaire[1].

Un adversaire moderne de saint Thomas trouve cette preuve dépourvue de tout fondement; car, dit-il, si ce raisonnement était légitime, on devrait également conclure que l'esprit, connaissant Dieu, possède la nature divine; d'ailleurs l'intelligible dont on parle ici n'est rien de réel, mais une simple abstraction[2]. En parlant ainsi, on suppose

[1] Intelligibile est propria perfectio intellectus ; unde intellectus in actu et intelligibile in actu sunt unum. Quod igitur convenit intelligibili, in quantum est intelligibile, oportet convenire intellectui in quantum hujusmodi: quia perfectio et perfectibile sunt unius generis. Intelligibile autem, in quantum est hujusmodi, est necessarium et incorruptibile : necessaria enim perfecte sunt intellectui cognoscibilia, contingentia vero, in quantum hujusmodi, nonnisi deficienter; habetur enim de iis non scientia, sed opinio : unde et corruptibilium intellectus scientiam habet, secundum quod sunt incorruptibilia, in quantum scilicet sunt universalia. Oportet igitur intellectum esse incorruptibilem. (*Contr. Gent.*, lib. II, c. 55, n. 10.)

[2] Oischinger, *loc. cit.*, p. 200.

que cet argument est fondé uniquement sur ce principe que le semblable n'est connu que par le semblable, prêtant ainsi de nouveau à saint Thomas une maxime que ni lui ni son école n'ont jamais même rêvée (*nec somniavimus*), comme s'exprime Cajetan (n. 139). D'après ce que nous avons dit, il est manifeste que ce principe s'applique seulement à la connaissance immédiate qui perçoit l'objet connu non par un autre, mais par lui-même, partant tel qu'il est en lui-même. D'ailleurs, on ne regarde comme objet propre d'un principe intellectuel que les choses dont ce principe peut avoir la connaissance immédiate en vertu de sa constitution naturelle. Or aucune créature n'est capable, par sa nature, de connaître Dieu immédiatement et tel qu'il est en lui-même. En outre, nous avons déjà fait observer, à l'endroit cité (n. 139), que le principe indiqué n'exige pas proprement l'identité d'être et de nature entre le principe connaissant et son objet propre. Ainsi, de ce que les sens ne connaissent que des phénomènes, nous concluons, non pas que le principe doué de connaissance sensible soit simplement phénomène sans être substantiel, mais que nous retrouvons dans sa substance ce qui est propre aux phénomènes comme tels, l'inconstance et la mutabilité. De même, assurément, nous ne sommes pas forcés, par ce principe, de considérer l'âme humaine comme une chose purement abstraite, quoique son objet propre, l'intelligible dans le sensible, n'existe pas comme tel dans la réalité. Seulement nous devons, en vertu de ce principe, affirmer de l'âme humaine ce qui est propre à l'intelligible comme tel, et en conséquence aussi aux réalités purement idéales, savoir qu'elle est au-dessus du temps comme son être est immuable. Et ainsi serait écartée aussi la seconde difficulté soulevée par l'objection.

852. A la preuve que nous venons d'examiner, saint Thomas rattache celle qu'on déduit généralement des aspirations invincibles de l'homme vers une durée éternelle et

une félicité parfaite. L'être sensible est circonscrit pour sa connaissance dans les limites de l'espace et du temps; voilà pourquoi ses appétits ne peuvent pas non plus dépasser ces limites, tandis qu'il est naturel à l'homme qui connaît l'être et l'essence en soi, sans cette limitation, d'aspirer à ce qui est éternel. Les animaux n'ont par conséquent qu'un seul instinct, celui de conserver l'être, qu'ils possèdent pour le moment, tel qu'il est objet de leur expérience; mais l'homme désire vivre éternellement[1]. Pareillement, un être doué d'intelligence connaît non-seulement tel ou tel bien particulier, mais *le bien même*; de là doit naître ce désir d'une félicité parfaite qui nous tourmente comme une soif inextinguible. Or, plus ce désir est ancré dans les profondeurs intimes de la nature humaine, plus aussi il doit être vrai; nous sommes donc en droit d'espérer dans une autre vie cette félicité que nous ne pouvons trouver ici-bas. Saint Bonaventure[2] donne la plus haute importance à cette démonstration. Or nos lecteurs pourront juger, par les considérations qui précèdent, si dans les écrits de saint Thomas elle est dépourvue de toute base scientifique, car voilà encore ce dont l'accusent ses adversaires les plus récents.

Enfin on prouve l'immatérialité de l'âme par plusieurs arguments tirés de la liberté avec laquelle nous voulons. Cette liberté de l'âme est en même temps une preuve irrécusable de

[1] Unumquodque naturaliter suo modo esse desiderat. Desiderium autem in rebus cognoscentibus sequitur cognitionem. Sensus autem non cognoscit esse nisi sub hic et nunc. Sed intellectus apprehendit esse absolute et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis. (*Summ.*, p. 1, q. 75, a. 6.) — Cf. *Contr. Gent.*, loc. cit., n. 5.

[2] Licet in cognitionem immortalitatis animæ rationalis multiplici via possimus deduci et manuduci, potissimus tamen modus deveniendi in ejus cognitionem est ex consideratione finis; et hunc modum præcipue approbat Augustinus. (*Loc. cit.*)

son immortalité. En vertu de sa volonté libre, l'esprit humain est supérieur à toutes les forces de la nature, en sorte qu'aucune influence extérieure ne peut le déterminer à vouloir ce qu'il ne veut pas ou à ne pas vouloir ce qu'il veut. Or, s'il n'est pas soumis aux forces de la nature quant à son activité, à plus forte raison ne peut-il pas être dépouillé par elles de son existence ; car entre l'être même d'une substance et son activité ou sa manifestation il y a une connexion si intime qu'une substance sujette à une autre pour son être ne peut pas non plus être indépendante dans son activité, et *vice versâ*. C'est ce que confirme l'expérience ; les mêmes influences qui excitent la sensibilité ou éveillent des instincts et des passions amènent la mort, lorsqu'elles sont d'une intensité excessive. Or, quoique l'homme soit soumis lui-même à une pareille nécessité, en tant qu'il n'a pas en son pouvoir les impressions sensibles et les appétits inférieurs, cependant il peut avec sa volonté résister à toute puissance extérieure et maintenir ainsi, pour sa vie supérieure, sa liberté et son indépendance. Nous devons donc conclure qu'à la mort son corps avec sa vie sensible est seul détruit, et que l'âme avec sa vie spirituelle persiste toujours[1].

A cette preuve empruntée à la nature de l'âme se rattache intimement une autre démonstration morale de la même vérité. Par suite de sa liberté, l'homme peut mériter ou démériter moralement. Or, comme Dieu gouverne le monde

[1] Cum esse et operari sint inter se apta et connexa, necesse est, ut si res aliqua quoad suum esse ita alteri subjecta est, ut possit ab ea vinci et superari et corrumpi, eadem quoque subjecta sit quoad operationem et contra... Nulla causa naturalis est, quæ mentem, ut est ratione et voluntate prædita, possit adigere, ut aliquid faciat præter naturam suam vel ut velit, si nolit, aut impedire, quominus aliquid velit, si id sibi placet et id actu intelligat, quod potest intelligere per speciem intelligibilem jam antea acquisitam... Quod si nulla vis illi quoad proprias actiones prævalere potest, certe neque ulla prævalebit, ut ex suo illum esse ullo modo exturbare queat. (Greg. a Val., loc. cit.)

qu'il a créé, il faut que sa justice récompense les bons et les mauvais, chacun selon ses œuvres. Or l'expérience atteste que cela n'a pas lieu dans la vie présente; il faut donc qu'il y ait une autre vie[1]. Voilà une considération dont se servaient déjà les sages de l'antiquité, surtout Platon[2] et Cicéron[3], pour confirmer et donner une nouvelle force à cette croyance, si profondément enracinée en tous les hommes, bien que nous trouvions aussi dans leurs ouvrages plusieurs des arguments exposés plus haut. Parmi les Pères de l'Église, saint Chrysostome surtout démontre, avec une force et une clarté remarquables, la nécessité d'une rétribution éternelle, en s'appuyant sur la justice et la providence de Dieu[4].

853. Nous avons déjà répondu aux objections par lesquelles certains écrivains modernes cherchent à infirmer les arguments dont se servait l'antiquité. Toutefois nous avons encore à examiner les observations par lesquelles on veut convaincre les scolastiques, en particulier saint Thomas, d'être en contradiction avec leurs propres doctrines. A ce sujet Günther s'exprime ainsi : « Voici un problème qui se présente de lui-même dans la philosophie du Docteur angélique : Comment se peut-il que *d'une part* l'âme ne fasse avec le corps, auquel elle s'unit comme forme en vertu de sa destination native, qu'une seule substance, et que, *d'autre part*, elle puisse se séparer de ce même corps? Voilà certes un problème (ou, si l'on aime mieux, une contradiction) que ne résout ni la psychologie thomistique, ni la théorie de la gradation des êtres créés. Cependant il aurait été plus glorieux pour lui d'essayer cette solution que, désespérant

[1] S. Thom., in lib. II, dist. 19, q. 1, a. 1. — S. Bonav. — Greg. a Val. — Suarez, *loc. cit.*

[2] Dans le *Phédon*, vers la fin.

[3] *Quæst. tuscul.*, lib. I.

[4] *In Epist. ad Coloss.*, hom. 6. — *In psalm.* CXI, et surtout *De Provid.*, serm. 4.

d'avance de cette solution, de se contenter de cette réponse facile : Je ne sais pas[1]. »

La contradiction consisterait donc en ce que l'âme forme avec le corps une même substance, et qu'elle peut néanmoins se séparer de lui. Mais si, selon la doctrine de saint Thomas, l'âme et le corps s'unissent pour constituer une même substance, cette substance unique est pourtant composée de deux principes substantiels. La partie constitutive matérielle de l'homme est substance, mais une substance incomplète en tant qu'elle reçoit de l'âme sa détermination et par suite son actualité comme corps humain. Toutefois, si pour cette raison l'âme fait dans le corps de l'homme ce que la forme substantielle fait dans la matière des substances de la nature, il ne s'ensuit pas que l'âme soit au corps absolument et à tous égards ce que cette forme est à la matière. Rappelons-nous les explications déjà données. Si la matière a besoin, pour exister, de la forme comme d'un principe qui la détermine, la forme, de son côté, a besoin, pour subsister, de la matière comme d'un sujet qui la porte. C'est pourquoi la matière et la forme ne peuvent exister que dans l'union, en d'autres termes, elles ne peuvent exister que si le tout existe. L'âme humaine, au contraire, a sans doute besoin du corps pour avoir une existence dans laquellle toutes ses puissances puissent se développer de la manière qui convient à sa nature ; mais elle n'a pas besoin du corps simplement pour exister ; car elle a sa subsistance en elle-même, elle est son propre sujet. Aussi n'est-elle pas une substance incomplète dans le même sens que le sont les formes des substances naturelles, et n'est-ce pas de la même manière qu'elle devient avec le corps une même substance. Un tout se révèle comme une seule substance dans la mesure qu'il est le principe unique de toute l'activité qui se trouve en lui. Si donc saint

[1] *Vorsch.*, tom. I, p. 374.

Thomas avait enseigné ce que, selon le P. Ventura, lui prête Günther, savoir, que, comme le corps ne peut rien sans l'âme, l'âme non plus ne peut rien sans le corps, assurément le corps et l'âme seraient alors dans l'homme une même substance de la même manière qu'ils le sont dans les êtres sensibles de la nature. Dans ceux-ci, en effet, il n'y a point d'activité qui n'appartienne au corps et à l'âme dans leur union, puisque l'activité même la plus noble est dans ces êtres l'activité d'un organe. Mais, bien que dans l'homme on ne trouve aucune activité à laquelle l'âme ne prenne part comme principe, il y a pourtant en lui une activité à laquelle le corps ne participe d'aucune manière. L'âme ne devient donc pas un même principe avec le corps au point que sans lui elle ne soit capable de rien ; selon l'expression de saint Thomas, elle est unie à la matière sans être noyée en elle. Donc on ne peut conclure non plus qu'elle doive cesser d'exister, lorsque l'organisme du corps se décompose[1].

854. Mais voici un autre adversaire qui soulève l'objection suivante : Puisque la vie sensible finit dans l'homme à la mort, il faudrait, si l'âme en était le principe, qu'elle fût en partie mortelle et en partie immortelle, comme du reste saint Thomas l'enseignait en termes formels[2]. — Si c'était

[1] Du reste, saint Thomas avait prévu cette objection ; voici comment il la formule : Quorumcumque est unum esse, non potest corrumpi unum sine corruptione alterius, cum corruptio sit mutatio de esse in non esse. Sed formæ et materiæ est unum esse, cum esse debeatur composito, quod ex utroque resultat. Ergo non potest esse corruptio materiæ sine corruptione formæ. Sed anima est forma corporis. Ergo corrupto corpore etiam anima corrumpitur.

Et il répond : Sicut dicit commentator in lib. III de anima, intellectus non eodem modo dicitur forma cum aliis formis materialibus, quod quantum ad hoc dico verum esse (licet ipse aliud intendat), quod anima, cum habeat esse absolutum, ut ejus operatio ostendit, non habet esse per se compositi, quin potius compositum per esse ejus : et ideo corrupto corpore non corrumpitur per accidens anima, sicut aliæ formæ, quæ non sunt nisi per esse compositi, nec aliquam operationem habent nisi mediante materia. (In lib. II, dist. XIX, q. 1, a. 1, ad 3.)

[2] Oischinger, *loc. cit.*, p. 214.

la vérité, nous devrions assurément renoncer sur ce point à défendre sa doctrine; mais cette fois encore le saint docteur se charge lui-même de sa défense. En établissant la thèse que les trois principes, appelés âme végétative, âme sensible et âme intellectuelle, ne sont pas dans l'homme trois substances, mais seulement trois facultés d'une même substance, il se fait précisément cette objection. Une seule et même substance, dit-il, ne peut être à la fois mortelle et immortelle; or le principe de la vie végétative et de la vie sensitive meurt dans l'homme; donc il est impossible que ce principe soit une seule et même substance avec le principe de la vie intellectuelle, qui ne périt pas au moment de la mort[1]. Or, pour répondre à cette objection, le saint docteur cherche-t-il à expliquer comment une même substance peut être mortelle et immortelle tout à la fois? Nullement. Il prouve, au contraire, pourquoi l'âme humaine n'est pas mortelle, bien qu'elle soit en même temps un principe vital sensible. Pour qu'un principe puisse être la cause de la vie sensible, il n'a pas besoin d'être incorruptible : aussi l'âme purement sensible est-elle mortelle. Mais un principe ne peut pas être cause de la vie intellectuelle sans qu'il soit immatériel et dès lors incorruptible; voilà pourquoi l'âme, qui est principe de l'une et l'autre vie, est immortelle. En effet, si la faculté d'être cause de la vie sensible ne confère pas à son principe l'immortalité, toutefois elle ne peut pas plus lui ravir cette prérogative[2]. —

[1] Corruptibile et incorruptibile non sunt unius substantiæ. Sed anima intellectiva est incorruptibilis; aliæ vero animæ, scilicet sensitiva et nutritiva, sunt corruptibiles. Ergo in homine non potest esse una essentia animæ intellectivæ, sensitivæ et nutritivæ. (*Summ.*, p. 1, q. 76, a. 3.)

[2] Dicendum, quod anima sensitiva non habet incorruptibilitatem ex hoc, quod est sensitiva, sed ex hoc, quod est intellectiva, ei incorruptibilitas debetur. Quando ergo anima est sensitiva tantum, corruptibilis est; quando vero cum sensitivo intellectivum habet, est incorruptibilis: licet enim sensitivum incorruptionem non det, tamen

Le saint docteur explique et confirme cette solution de la difficulté par le fait d'expérience dont nous parlions plus haut. Lorsqu'un homme devient aveugle, la faculté de voir s'éteint dans l'organe lésé. Or pourquoi cette faculté revient-elle, dès que l'organe est rétabli, sinon parce que l'âme conserve la puissance de la communiquer à l'organe bien disposé? De même donc toutes les forces vitales sensibles peuvent disparaître à la mort, sans que pour cela l'âme perde la faculté qu'elle avait manifestée dans le corps, tant qu'il était apte aux fonctions vitales.

Mais on insiste, et l'on prétend que saint Thomas a soutenu néanmoins en termes formels que l'âme humaine est sujette à la mort en tant qu'elle est un principe de vie sensible, mais qu'elle est immortelle comme principe intellectuel. Alors le saint docteur serait en contradiction avec lui-même, et, dans ce cas, nous devrions regarder comme une correction de sa première opinion ce qu'il dit dans son dernier ouvrage, sa Somme théologique, qui est de toutes ses œuvres la plus parfaite. — Cependant l'erreur que semble contenir le texte, sur lequel on s'appuie, est trop grossière pour qu'elle ait jamais pu échapper à ce grand penseur[1]. Ce texte est emprunté à un de ces opuscules dont l'authenticité est plus que douteuse. Certes, n'eussions-nous pas d'autres motifs que ce passage, il nous suffirait, pour révoquer en doute l'authenticité de l'opuscule qui le contient. Car, supposé même que ce passage puisse

incorruptionem intellectivo auferre non potest. (*Summ.*, p. 1, q. 76, ad. 1.) Cf. *Quæst. disp. de anima*, art. 14, ad 12.

[1] Est enim (anima humana) infima formarum incorruptibilium et suprema formarum corruptibilium, et propter hoc est partim separata a materia et partim in materia; secundum intellectum namque et voluntatem separata et incorruptibilis est, et quantum ad hoc pertinet ad genus substantiarum separatarum; sed secundum alias potentias est actus materiæ et secundum illas est corruptibilis, et sic pertinet ad genus formarum materialium, quæ sunt corruptibiles. (Opusc. 45. *De pluralitate formarum.*)

s'expliquer en ce sens que l'âme humaine est mortelle en partie, en tant qu'à la mort les forces de la vie sensible cessent d'être actuelles, néanmoins on ne peut guère admettre dans les écrits de saint Thomas une façon si équivoque de s'exprimer. Non-seulement, aux endroits cités, il parle un tout autre langage, mais encore, dans un de ses premiers ouvrages, il combat formellement, comme une erreur des Arabes cette thèse que l'âme humaine est en partie mortelle et en partie immortelle. Les philosophes arabes, croyant que le principe intellectuel est le même en tous les hommes, qu'il est une substance spirituelle s'unissant aux individualités humaines, purement sensibles par elles-mêmes, et les faisant participer à sa pensée, devaient aussi soutenir que dans l'homme le principe vital sensible est mortel, mais que le principe spirituel est immortel[1].

[1] Tertia positio est eorum qui dicunt, animam intellectivam secundum quid corruptibilem esse, et secundum quid incorruptibilem: quia secundum hoc, quod de anima est huic corpori proprium, corrumpitur corrupto corpore, secundum autem id, quod omnibus est commune, incorruptibilis est. Ponunt enim intellectum esse unum in substantia animarum : quidam agentem et quidam possibilem, et hunc esse substantiam incorruptibilem, et in nobis non esse nisi phantasmata illustrata lumine intellectus agentis, et moventia intellectum possibilem, quibus intelligentes sumus, secundum quod per ea continuamur intellectui separato. Ex quo sequitur, si id, quod est proprium, destruitur, tantum communi remanente, ex omnibus animabus humanis una tantum substantia remaneat, dissolutis corporibus. Hæc autem positio, quibus rationibus innitatur, et quomodo improbari possit, supra dictum est. (In lib. II, dist. XIX, q. 1, a. 1.)

CHAPITRE IV.

DE L'ORIGINE DE L'AME HUMAINE.

I.

Les divers systèmes et leurs partisans.

855. De tout temps, l'origine de l'âme humaine a été l'objet de vives controverses, et même quelques Pères croyaient que cette question est entourée de ténèbres impénétrables. On peut toutefois ranger en trois classes les diverses opinions qui ont trouvé des défenseurs dans le cours des siècles. A la *première classe* appartiennent celles qui sont nées des formes si variées du panthéisme. Ces opinions s'accordent bien en ce que toutes font émaner l'âme de la *substance même de Dieu;* mais pour tout le reste elles sont très-variées comme l'erreur qui les a fait naître. Tantôt on déclare sans détours que l'âme est une parcelle de Dieu, tantôt qu'elle est un écoulement de la substance divine, tantôt enfin on voit en elle une individuation ou un phénomène de l'être même de Dieu, selon qu'on regarde le premier principe de toutes choses ou avec les matérialistes comme corporel ou bien comme spirituel, ou enfin comme l'indifférence de toutes les choses distinctes. Nous rangeons dans la *seconde classe* les opinions d'après lesquelles les âmes procèdent, comme les corps, de la *substance des parents* par le moyen de la génération. Elles sont au nombre de deux. L'une veut que la propagation de

l'homme se fasse, sous tout rapport, comme celle des substances naturelles. La force plastique inhérente à la semence corporelle ayant organisé cette dernière, l'âme se forme, par le concours des forces de la nature, lorsque l'embryon vient à être animé. Dans l'autre opinion, au contraire, on attribue à l'esprit comme tel une influence spéciale sur la génération. Dans les substances naturelles aussi l'âme a une certaine part à la génération ; car elle est le principe de toute activité, et la force plastique ne peut se trouver dans la semence que parce que celle-ci est le produit d'un corps vivant. Mais pour la génération de l'homme on prétend que l'âme intervient avec son activité non-seulement en tant qu'elle anime le corps, mais encore en tant qu'elle est un principe immatériel, et qu'elle met dans la semence corporelle un élément spirituel. Parmi les savants qui ont embrassé cette opinion, quelques-uns se contentaient de faire comprendre la manière dont l'esprit se communique en le comparant à la lumière qui en allume plusieurs sans être diminuée ou changée en elle-même [1]. D'autres, toutefois, ont recours à des explications plus précises. La substance spirituelle, disent-ils, contient également une certaine matière, mais qui diffère de celle des corps ; il est donc possible qu'elle produise une *semence* qui lui soit exclusivement propre, et que cette semence spirituelle s'unisse dans la génération à la semence corporelle. Telle est, comme

[1] Est et alius modus dicendi, quod animarum productio est per traductionem ex anima sicut caro ex carne ; et sicut ab una candela accenduntur multæ, sic ab anima per sui multiplicationem absque diminutione vivificantur multa corpora, et de hoc aliquando dubitaverunt catholici tractatores et Augustinus maxime. (S. Bonav., in lib. II, dist. XVIII, a. 2, q. 3.)

D'autres se servaient de l'image d'une étincelle, image à laquelle on est revenu de nos jours : Alii cœlitus missas corporibus infundi affirmaverunt, alii ex traduce, alii ex coïtu masculino et feminino gigni veluti ex ferro et lapide ad invicem concussis favilla excutitur. (Hugo Ether. *De animarum regressu*, lib. II, c. 21. Bibl. Max., t. XXI.) — Cf. Greg. Nyss., *de anima*, c. 4.

nous le verrons plus loin, l'opinion que saint Augustin, sans la rendre sienne, n'osait pas rejeter. Ces deux opinions sont appelées tantôt *traducianisme*, tantôt *génératianisme;* cependant quelques auteurs n'appliquent ce dernier nom qu'à la seconde opinion, réservant le nom de traducianisme à la première qui est plus matérialistique.

856. La *troisième classe* forme les opinions qui font commencer l'âme humaine, non par génération, mais par *création.* Il y en a encore plusieurs. Avicenne et d'autres philosophes arabes[1] attribuaient l'origine de l'âme humaine à l'action créatrice continuée de l'Ange qui met en mouvement la sphère céleste la plus basse, en sorte que, comme le ciel influe sur la formation du corps, cet esprit produirait l'âme. Nous disions : « à l'action créatrice continuée, » car, selon ces philosophes, l'homme et tous les corps ont été créés dès le principe par les Anges. Ils croyaient qu'il répugnait à la simplicité et à l'unité divines de créer beaucoup de choses; aussi n'attribuaient-ils à l'activité de Dieu que la création de l'Ange le plus parfait. Celui-ci aurait produit, en connaissant le principe suprême, un autre esprit moins parfait, et, en se connaissant lui-même, la sphère céleste qu'il meut. Ainsi on constituait un Ange cause d'un autre Ange, et l'on regardait le dernier des Anges comme le créateur de la nature et de l'homme. Mais de même que, selon ce système, la simplicité divine ne permet pas à Dieu de créer beaucoup de choses, de même son immutabilité s'oppose à ce qu'il crée toujours de nouveau. Par conséquent, l'Ange qui aurait créé le monde sublunaire devait produire sans cesse dans la génération les âmes humaines; toutefois non les âmes humaines seules, mais encore les âmes animales et même toutes les formes substantielles[2]. Car ces mêmes philosophes croyaient que les forces de la

[1] *De intell.*, cap. IV, dist. III. — Cf. *Lib. de causis,* prop. 5.
[2] Cf. S. Thom., in lib. II, dist. XVIII, q. 2, a. 2. — S. Bonav., *loc. cit.*

nature préparent seulement la matière, mais qu'un être supérieur crée les formes (n° 78). Enfin ce même Ange était aussi pour eux l'*intellectus separatus* qui engendre dans notre intelligence les formes intelligibles (n° 53).

857. Dans ce système, comme on voit, se trouvent combinées les idées de Platon et celles d'Aristote. On admet avec Aristote autant d'Anges ou d'intelligences qu'il y a de sphères célestes mues par eux ; mais, pour déterminer d'une manière plus précise l'origine de ces Anges et leur influence sur ce monde que nous habitons, on a recours à la théorie de Platon sur les idées. Et, quoique ces philosophes arabes parlent de la création, peut-être même avec l'intention d'en maintenir la notion véritable, cependant l'affinité intime de leur système avec la théorie panthéistique de l'émanation est manifeste. D'ailleurs, on ne peut nier qu'en général la théorie platonicienne ait de tout temps prêté la main à ces spéculations panthéistiques. Néanmoins, en ce qui concerne notre question relative aux âmes, on doit reconnaître qu'en défendant avec netteté et avec un zèle infatigable la véritable immortalité, c'est-à-dire la durée individuelle de l'âme après la mort, Platon a écarté la conséquence la plus pernicieuse qui découle de la philosophie panthéistique. Il faut avouer, toutefois, que cette vérité même est encore défigurée dans son système par sa doctrine sur la métempsycose ou la migration des âmes. Presque les mêmes observations s'appliquent à Aristote. Il enseigne et prouve solidement, comme nous l'avons vu, la différence essentielle de l'esprit humain d'avec le principe vital des substances naturelles, et de ce que l'esprit est libre de la matière ou immatériel, il conclut son immortalité[1]. Mais, en une autre occasion, il s'exprime d'une manière qui permet de douter qu'il ait connu cette vérité avec

[1] *De anima*, lib. III, c. 3, seqq. — Cf. *Metaph.*, lib. XII (al. XI), c. 3. — *Ethic.*, lib. X, c. 7 et 8. — *De generat. anim.*, lib. II, c. 3.

une pleine certitude[1]. Quoi qu'il en soit, il est certain qu'on trouve chez lui des traces de la métempsycose, et les scolastiques disent avec raison que cette opinion découle nécessairement de sa doctrine sur l'éternité du monde. En effet, si le monde, et le monde tel qu'il est, existe de toute éternité, comme le soutient Aristote, les âmes doivent ou périr à la mort ou bien s'unir toujours de nouveau à d'autres corps ; autrement il existerait un nombre infini d'âmes séparées, et ce nombre infini d'êtres existant tous à la fois, déjà absurde en soi, serait encore augmenté tous les jours[2]. Aussi ne trouve-t-on rien, dans les œuvres d'Aristote, sur l'origine de l'esprit humain, si ce n'est ces paroles connues qu'il *vient du dehors*. Ces paroles disent clairement que l'âme humaine n'émane pas des parents. Aristote se pose, en effet, cette question si les âmes se forment dans la matière, c'est-à-dire, selon lui, dans la semence féminine, ou bien si elles viennent en celle-ci avec la semence masculine, et, dans cette dernière hypothèse, si elles se forment dans cette semence même ou si elles viennent du dehors (θύραθεν) pour s'unir à elle. C'est cette dernière opinion que soutient Aristote ; toutefois il ajoute que « l'âme raisonnable seule, étant quelque chose de divin, vient du dehors, » insinuant ainsi que cette âme avait déjà l'existence avant la génération. Si les autres âmes ni ne viennent ni même ne peuvent venir du dehors, la raison en est, d'après le Stagirite, qu'elles ne pouvaient pas exister déjà auparavant. En effet, comme ces âmes ne se

[1] Sur ce point, on a beaucoup disputé, surtout au commencement du seizième siècle. Cf. Suarez, *de anima*, lib. I, c. 11. — *Theologie der Vorzeit*, dernier volume, n. 94.

[2] Si generatio hominum est sempiterna, oportet infinita corpora humana generari et corrumpi secundum totum temporis decursum. Aut ergo oportebit dicere, animas præexstitisse actu infinitas, si singulæ animæ singulis corporibus uniuntur, aut oportebit dicere, si animæ sunt finitæ, quad eædem uniuntur nunc his nunc illis corporibus. (S. Thom., *Contr. Gent.*, lib. II, c. 83, n. 10.)

forment que pour être l'acte du corps, il n'est pas moins impossible qu'elles existent sans le corps qu'il n'est impossible à un homme de marcher sans pieds ni jambes. L'âme raisonnable seule vient du dehors, parce qu'elle a une réalité indépendante de celle du corps[1]. Néanmoins Aristote enseigne, en un autre endroit, que toute forme substantielle ne se forme qu'avec l'être dont elle est la forme; ce qui, toutefois, n'empêche nullement, suivant lui, que certaines formes continuent d'exister après la dissolution de cet être, ainsi qu'il faut l'admettre pour l'esprit humain[2]. Il est vrai que plusieurs savants[3] se sont efforcés de mettre d'accord ce dernier passage avec celui que nous avons examiné plus haut; cependant nous voyons plutôt, ce semble, se confirmer ici l'observation que font d'autres, savoir, qu'en soutenant l'éternité du monde Aristote a été entraîné non-seulement à admettre d'autres erreurs, mais encore à être peu ferme et peu d'accord avec lui-même dans la profession de doctrines très-exactes[4].

[1] Ὅτι μὲν τοίνυν οὐχ οἷόν τε πάσας προϋπάρχειν, φανερόν ἐστιν ἐκ τῶν τοιούτων. Ὅσων γάρ ἐστιν ἀρχῶν ἡ ἐνέργεια σωματικὴ, δῆλον ὅτι ταύτας ἄνευ σώματος ἀδύνατον ὑπάρχειν· οἷον βαδίζειν ἄνευ ποδῶν· ὥστε καὶ θύραθεν εἰσιέναι ἀδύνατον. Οὔτε γὰρ αὐτὰς καθ' ἑαυτὰς εἰσιέναι οἷόν τε ἀχωρίστους οὔσας, οὔτ' ἐν σώματι εἰσιέναι. Τὸ γὰρ σπέρμα περίττωμα μεταβαλλούσης τῆς τροφῆς (ἐστί). Λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον. Οὐδὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια. (*De generat. anim.*, lib. II, c. 3.)

[2] Εἰ δὲ καὶ ὕστερόν τι ὑπομένει, σκεπτέον. Ἐπ' ἐνίων γὰρ οὐδὲν κωλύει· οἷον, εἰ ἡ ψυχὴ τοιοῦτον, μὴ πᾶσα ἀλλ' ὁ νοῦς. (*Metaph.*, lib. XII (al. XI), c. 3.)

[3] Toletus, *in Arist.*, lib. III, *de anima*, cap. 5, q. 15.

[4] ..... Hinc orta fuit inconstantia in verissimis opinionibus : quod infinitum (magnitudine vel numero) sit impossibile, et quod anima rationalis inceperit cum corporibus et post mortem non iterum redeat ad corruptibilia et mortalia corpora. Si enim mundus fuit ab æterno et animæ sunt immortales; ergo jam fuerunt productæ adeoque dantur de facto infinitæ animæ; vel si solum sunt finitæ, ergo eædem animæ post mortem corporis redeunt infinitis vicibus ad corpora; ergo animæ rationales non incipiunt cum corporibus sed

858. L'erreur d'Origène, connue sous le nom de préexistentianisme, était également née de la philosophie de Platon. D'après le docteur alexandrin, Dieu n'avait créé au commencement que des êtres spirituels, parfaits sous tout rapport. Mais, un grand nombre d'entre eux ayant péché, Dieu créa le monde des corps pour unir les esprits déchus à des corps d'une matière subtile ou plus ou moins grossière, selon le degré de leur culpabilité. Tandis donc que, selon Origène, les esprits célestes demeurent en des corps plus ou moins éthérés, les esprits damnés auraient reçu des corps froids et ténébreux, et l'homme formerait le milieu entre les uns et les autres [1]. Ce mythe a été énergiquement combattu par les Pères de l'Église comme une erreur grossière, même avant qu'il eût été frappé d'anathème par le deuxième concile de Constantinople [2]. Il faut remarquer, toutefois, qu'Origène ne regarde pas les âmes comme éternelles ou, selon l'expression de Platon, comme sans commencement, et qu'il ne parle pas d'une manière équivoque de leur origine divine, mais il enseigne expressément que Dieu les a créées dans le temps.

859. Nous sommes ainsi amenés à la dernière des opinions qui ont été soutenues sur cette question. Elle enseigne que l'âme humaine est créée par Dieu, mais seulement au moment où elle est unie au corps. Afin d'exclure encore plus nettement l'idée d'une préexistence et de mieux approprier le langage à la relation de l'âme avec le corps, on se sert encore, pour exprimer la doctrine qu'il s'agit de dé-

ante erant; ergo redeundum est ad Platonicas et Pythagoricas fabulas de reditu animarum ad corpora; de circulationibus, quibus absolutis recurrant eædem generationes; de oblivione, per quam animæ, dum uniuntur materiæ, obliviscuntur omnium, quæ sciebant; de acquisitione scientiæ per reminiscentiam, ad quas fabulas in aliis libris rejectas coactus est Aristoteles inclinare in problematibus. (Maurus, *in Arist. Metaph.*, lib. XII, c. 5.)

[1] *De princ.*, lib. I, c. 7 et 8.

[2] *Theol. der Vorz.*, tom. 1, p. 670 et ss.

fendre contre Origène, de cette formule : L'âme est créée, non *avant* le corps, mais *dans* le corps[1]. La même pensée est exprimée, par les écrivains ecclésiastiques, dans ces paroles qui reviennent souvent dans leurs écrits : *animas creando infundi et infundendo creari*[2]. Telle est la doctrine généralement enseignée dans l'Église.

De tous les écrivains ecclésiastiques antérieurs à saint Augustin, on ne peut citer, outre *Tertullien*[3], que *Rufin*[4] dont la réputation est loin d'être irréprochable, et peut-être encore *Mâcaire*[5] comme favorables à la génération des âmes; tandis que les Pères et les Docteurs les plus célèbres dans l'Église se prononcent pour la création de l'âme[6]. Toutefois saint Augustin trouvait de grandes difficultés à

[1] S. Thom., *Summ.*, p. I, q. 90, a. 3.

[2] A l'endroit déjà cité, saint Bonaventure poursuit ainsi : Est tertius modus dicendi catholicus et verus, quod animæ non seminantur, sed formatis corporibus a Deo creantur, et creando infunduntur, et infundendo producuntur.

[3] *De anima*, c. 27.

[4] Voir l'ouvrage de saint Jérôme : *Adversus Ruffinum*, lib. II, n. 8, seqq.

[5] Voici les quelques paroles où il semble parler de cette question : Οἱ ἐπὶ γῆς πατέρες ἐκ τῆς ἑαυτῶν φύσεως γεννῶσι τέκνα ἐκ τοῦ σώματος αὐτῶν καὶ τῆς ψυχῆς. (*Hom.*, XXX, n. 1.)

De ces paroles on ne peut pas conclure avec certitude quelle a été son opinion. Personne ne nie que l'âme et le corps engendrent ensemble, mais il ne s'ensuit pas que l'âme et le corps soient engendrés. Macaire semble toutefois vouloir exprimer cette dernière pensée ; car autrement on ne s'expliquerait pas pourquoi à ces mots ἐκ τῆς ἑαυτῶν φύσεως, il ajoute comme une explication ces paroles : ἐκ τοῦ σώματος, etc.

[6] Clem. Alex., *Strom.*, IV, 26; VI, 16. — Athan., *Contr. Apoll.*, lib. I, c. 4. *Contr. Gent.*, lib. I. — Greg. Naz., *in laudem Virg.*, V, 392. — Ephraem, *De perfect. monach.* — Chrysost., *in varia loca Matth.*, hom. 22. — Cyrill. Alex., Epist. I. — Lactant, *de opif. Dei*, c. 19. — *Inst.*, lib. II, c. 12, lib. III, c. 18. — Hilarius, *de Trinit.*, lib. X. — Ambros., *de Noe et Arca*, cap. 4. C'est saint Jérôme qui traite cette question le plus au long, non-seulement dans l'ouvrage cité contre Rufin, mais encore *Epist.* XXXVIII (al. LXI) *ad Pammachium*. *Epist.* CCXXVI (al. LXXXII) *ad Marcellinum*. *In Eccles.*, cap. ult.

concilier cette doctrine avec le dogme du péché originel pour lequel il avait tant à combattre contre les Pélagiens. Il soumit donc à un examen sérieux les textes de l'Écriture sainte par lesquels on veut prouver la création des âmes. Comme ces arguments ne lui paraissaient pas entièrement démonstratifs, il propose qu'on réponde aux Pélagiens de cette manière : Que le péché d'Adam se propage et que tous les descendants du premier homme soient par nature enfants de colère, c'est une vérité attestée par les témoignages les plus clairs de la parole de Dieu ; mais il est incertain si les âmes des enfants sont, comme les corps, engendrées par les parents ou si elles sont créées par Dieu. Il rejette expressément, à plusieurs reprises, la doctrine de ceux qui supposent, pour expliquer la génération de l'âme, que celle-ci émane de la semence corporelle, en sorte qu'elle serait elle-même corporelle. Il se demande, néanmoins, s'il n'est pas possible qu'une semence spirituelle s'unisse d'une manière mystérieuse avec la semence corporelle, et il n'ose ni affirmer ni nier cette question[1]. Quand donc un écrivain, allant beaucoup plus loin, affirme de nos jours que « saint Augustin est au fond favorable au génératianisme, qu'il ne se prononce jamais contre cette opinion, et que toute la concession faite par lui au créatianisme consiste uniquement à ne pas condamner absolument ce système et à permettre, sous certaines conditions, de le soutenir[2], » — il avance une thèse dépourvue de tout fondement. Dans

[1] Nam et illi, qui animas ex una propagari asserunt, quam Deus primo homini dedit, atque ita ex parentibus trahi dicunt, si Tertulliani opinionem sequuntur, profecto eas non spiritus, sed corpora esse contendunt, quo quid perversius dici potest? (*Epist. ad Optat.* 190 (al. 157.) — Dans la même épître, il formule ainsi la question qui lui paraît douteuse : Utrum incorporeum semen animæ sua quadam occulta et invisibili via seorsum ex patre currat in matrem, cum fit conceptus in femina? (Cf. *De Gen. ad litt.*, lib. X, c. 20.)

[2] Froschhammer, *Ueber den Ursprung der menschlichen Seelen* (de l'origine des âmes humaines), p. 62.

tous les ouvrages où saint Augustin touche à cette question, même dans ceux qu'il composa vers la fin de sa vie, il répète toujours ce qu'il avait dit dès le principe, savoir, qu'il est indécis, qu'il se sent incliné tantôt vers l'une tantôt vers l'autre opinion[1]. S'il répondait aux arguments qu'on fait valoir en faveur du créatianisme, il ne réfutait pas moins les preuves sur lesquelles on fondait le génératianisme. Il blâme même dans les termes les plus énergiques ceux qui, en rejetant le créatianisme, adoptaient d'une manière exclusive le génératianisme[2]. D'abord il avait dit qu'il verrait des arguments aussi forts d'un côté que de l'autre, si le dogme du péché originel ne militait pas pour la génération des âmes[3] ; mais plus tard il avouait qu'il se déclarerait pour le créatianisme, aussitôt qu'on lui aurait donné la solution de cette seule difficulté[4]. Il avait donc fini par reconnaître qu'abstraction faite de cette difficulté, les preuves en faveur de la création des âmes l'emportent sur celle de l'opinion contraire.

[1] Ego adhuc inter utrosque ambigo et moveor, aliquando sic, aliquando autem sic. (*De Gen. ad litt.*, lib X, c. 21.)

Quarum autem rerum et causarum permoveor, ut in neutram assertionem mens inclinetur assensus, sed adhuc inter utramque disceptem. (*Epist. ad Optat.*, 190.)

Ego nec defendo nec refello. (*De orig. animæ*, lib. I, c. 16.) — De même *Retract.*, lib. II, c. 45.

[2] Itemque illi, qui propaginem animarum inconsiderata temeritate defendunt, inter alia testimonia, quæ suæ causæ suffragari arbitrantur, etc. (*Epist. ad Optat.*) — Dans son épître à saint Jérôme (166 (al. 28), n. 11 et sqq.), il examine également les preuves apportées par les partisans du génératianisme, et dit qu'excepté celle qui se tire du péché originel, toutes sont faciles à réfuter.

[3] His igitur, quantum pro tempore potuimus pertractatis, omnia paria vel pæne paria ex utroque latere rationum testimoniorumque pronuntiarum, nisi eorum sententia, qui animas ex parentibus creari putant, de baptisma parvulorum præponderaret. (*De Gen. ad litt.*, loc. cit., cap. 23.)

[4] Unde illa de animarum novarum creatione sententia, si hanc fidem fundatissimam (il parle du péché originel) non oppugnat, sit et mea : si oppugnat, non sit et tua. (*Epist. ad Hier.*, n. 25.)

860. S. Augustin a été approuvé dans cette question par bien des savants, surtout dans l'Église d'Occident. Des hommes d'une grande autorité n'ont pas craint de soutenir plus tard le même sentiment. Non-seulement Fulgence, disciple du saint docteur, mais encore saint Grégoire le Grand, saint Euchaire et saint Isidore, croient qu'on ne peut rien affirmer avec certitude sur l'origine de l'âme humaine[1]. Néanmoins cela n'a nullement empêché saint Léon le Grand de parler, dans son encyclique célèbre adressée à Torribius, de l'origine des âmes dans le sens du créatianisme[2]. Et, pour ne pas citer tant d'autres écrivains ecclésiastiques, le vénérable Bède et saint Bernard[3] n'ont pas craint de se prononcer de la manière la plus formelle pour la même doctrine. Pendant cette période, on n'a pu trouver, en faveur du génératianisme, que quelques paroles du prêtre Anastase. Donc, ce dernier, Tertullien, Macaire

[1] S. Fulgent., *De prædest. et grat.*, lib. III, c. 18. —S. Greg., *Epist.*, lib. VII, ep. 53, ad Secundinum. — S. Euch., *in Gen.*, lib. II, a. 2. — S. Isidor., *de off. eccl.*, lib. II, c. 23.

[2] En parlant des priscillianistes, il s'exprime ainsi : Omnes eos catholica fides a corpore suæ unitatis abscidit, constanter prædicans atque veraciter, quod animæ hominum, priusquam suis inspirarentur corporibus, non fuere; nec ab alio incorporantur nisi ab opifice Deo, qui ipsarum est creator et corporum. (*Epist.*, XCIII, c. 10.)

Cette lettre, comme nous venons de le dire, est dirigée contre l'erreur des priscillianistes, d'après lesquels les âmes sont créées avant les corps et ont été renfermées en ceux par des esprits hostiles. On peut néanmoins les citer aussi contre le génératianisme, parce que les termes choisis dans cette lettre sont opposés à ce dernier système. Car, si les âmes sont inspirées dans les corps et si elles ne sont unies à ceux-ci que par Dieu, elles ne peuvent avoir pour auteur que Dieu seul. Dieu doit être en conséquence créateur des âmes dans un sens plus rigoureux qu'il ne l'est des corps. Du reste, l'autorité de ce témoignage est si grande, parce qu'il est contenu dans une encyclique pontificale qui a toujours été reconnue dans l'Église universelle comme un document dogmatique.

[3] Ven. Beda, *de elem. phil.*, c. 4. — S. Bernard, *Serm.* 2 *de Nat. Dni*, sub finem, où il dit en parlant de l'âme : Creando immittitur, et immittendo creatur.

et Rufin sont les seuls écrivains ecclésiastiques qui aient proprement embrassé ce système[1].

Déjà, avant saint Bernard, on avait dans toute l'Église rejeté entièrement toutes les autres opinions et regardé le créatianisme comme seul vrai, et depuis ce temps on l'a toujours enseigné avec une certitude croissante[2]. Les scolastiques étaient unanimes à embrasser ce sentiment. Comprenant d'une part que la création de chaque âme individuelle ne répugne pas au dogme du péché originel, ils croyaient d'autre part connaître avec une pleine évidence l'incompatibilité de la génération des âmes avec leur spiritualité et partant avec leur immortalité.

Bien que nous ne traitions pas ici la question au point de vue théologique, nous devons faire observer néanmoins, pour compléter cet exposé historique, qu'on serait dans l'erreur si l'on croyait, avec certains auteurs, que l'Église n'a rien défini sur cette question. Quand il s'est agi de la réunion des Arméniens avec l'Église catholique, le pape Benoît XII exigea, entre autres conditions, que les évêques d'Arménie, assemblés en concile, rejetassent solennellement certaines erreurs qu'on avait répandues en ces régions. Or la cinquième de ces erreurs était précisément que, « semblable au corps venant du corps des parents, l'âme de l'homme est engendrée par l'âme des parents, en vertu d'une propagation spirituelle, comme l'est une lumière par

[1] Saint Pierre Chrysologue dit : Inanis est patris matrisque labor, nisi in germine affuerit opus et auctoritas conditoris (*Serm.* II). Ces paroles, comme on voit aisément, peuvent aussi bien s'entendre d'un simple concours de Dieu que d'une influence créatrice. Aussi les a-t-on citées tantôt pour tantôt contre le génératianisme. — Quant à Théodoret, nous aurons plus tard l'occasion de parler de sa doctrine.

[2] Cf. Gennadius, *de dogm. eccl.*, c. 13. — Rhab. Maur., *de Universo*, lib. IV, c. 10. — Rupertus Abbas, *in Genesin*, lib. II, c. 21. — Hugo Ether, *de anim. regressu*, lib. II, c. 21. — Odo Camar, *de peccato origin.*, lib. III. — Et parmi les Grecs : Æneas Gazæus Theophr., p. 29, edit. Tigur. — Cæsarius, *Dial.*, interrog. 102. — Severus Catena, *in cap. IX Joan.* — Procopius Gazæus, *ad cap. IV Exodi.*

une autre lumière. » Les évêques arméniens se soumirent sans difficulté à cette exigence du souverain Pontife, et déclarèrent dans leur réponse que cette proposition avait toujours été regardée dans l'Église d'Arménie comme une erreur [1]. Dans tous les siècles suivants, les théologiens sont unanimes à rejeter la génération des âmes. Sans parler des philosophes incrédules et des médecins matérialistes, quelques théologiens protestants seuls souscrivaient encore au génératianisme, lorsque de nos jours Klée donna l'occasion de traiter encore cette doctrine comme une question controversée. Il avoue, sans doute, à la fin, que le génératianisme offre des difficultés insolubles; toutefois il présente cette question comme indécise et douteuse [2].

II.

Arguments des scolastiques pour prouver la création des âmes.

861. Abordons à présent la question même. Les scolastiques examinent toutes les opinions dont nous venons de parler, et plusieurs suivent, avec saint Thomas [3], le même

[1] Item quod quidam Magister Armenorum Mechetaris, qui interpretatur paraclitus, de novo introduxit et docuit, quod anima humana filii propagetur ab anima patris sui, sicut corpus a corpore, et Angelus etiam unus ab alio; quia cum anima humana rationalis existens et Angelus existens intellectualis naturæ sint quædam lumina spiritualia, ex se ipsis propagant alia lumina spiritualia.

Et voici ce qu'on lit dans la réponse des Évêques : Hic error, quod anima hominis propagetur ab anima patris sui sicut corpus à corpore... semper fuit excommunicatus in Ecclesia Armenorum et maledictus sit. (Regnaldi, *Ann. eccl.*, an. 1341, nn. 46-49.) — Cf. an. 1346, n. 68. — Marten., *Vet. script.*, t. VII, p. 319.

[2] *Dogmatik*, tome II, part. II, pp. 313-319.

[3] *Summ.*, p. I, q. 90, per totam. — Il traite les mêmes questions dans un ordrè un peu différent. *Contr. Gent.*, lib. II, cap. 83-89. — In lib. II, dist. XVII, q. 1, a. 2. — Dist. XVIII, q. 2. — *Quæst. disp. de pot.*, q. 3, a. 9 et 10.

ordre que nous avons adopté dans leur exposition. Ils réfutent d'abord l'erreur de ceux qui font émaner l'âme de la substance même de Dieu et ils prouvent qu'elle ne peut non plus naître de la substance des parents, mais que son origine s'explique seulement par la création. Posant ensuite cette question : Qui les a créées? ils établissent que ni un Ange ni aucune autre créature, mais Dieu seul peut être leur créateur. Ils prouvent enfin contre Origène que les âmes n'ont pas été créées au commencement du temps, ni même, en général, avant la formation de leur corps, mais que chacune est créée dans son corps.

Pour réfuter l'opinion des panthéistes qui prétendent que l'âme émane de l'*essence divine*, les scolastiques démontrent qu'elle supprime en Dieu les perfections sans lesquelles nous ne pouvons concevoir l'Être suprême. Il faut que l'Être premier et incréé soit éternel, non-seulement en ce sens qu'il ait toujours existé, mais encore de manière qu'il n'y ait aucune succession de temps ni dans son existence ni dans ses opérations ou sa vie. Donc, comme les âmes deviennent, existent et opèrent dans le temps, il est impossible qu'elles appartiennent à l'essence divine. D'ailleurs, le même motif qui nous fait concevoir l'essence divine comme éternelle prouve aussi qu'elle est l'actualité la plus pure ou l'acte même; d'où nous devons conclure que l'âme humaine, possédant, par son essence, des facultés et des forces qui se développent peu à peu et s'exercent les unes après les autres, doit être distincte de Dieu quant à cette essence même. En outre, de même que l'opération de Dieu est acte pur, de même l'Être divin est actualité pure; or, si les âmes émanaient de Dieu, celui-ci se développerait quant à son être, et son essence même serait sujette au changement. Enfin Dieu ne peut être l'acte ou la forme d'un autre, tandis que l'âme est la forme du corps[1]. Mais ces pensées ont été déjà

[1] *Contr. Gent.*, lib. II, c. 85.

expliquées, du moins en partie, dans les études précédentes; nous aurons d'ailleurs à y revenir dans la dissertation suivante. Qu'il nous suffise donc de les avoir rappelées ici. Tournons-nous à présent vers la seconde question, savoir, si les âmes émanent de la substance des parents, comme en émanent les corps.

862. Günther pense que saint Thomas d'Aquin, en soutenant la doctrine de l'Église sur la création des âmes, s'est mis en contradiction avec les principes de sa propre philosophie[1]. Les philosophes, au contraire, qui de nos jours se prononcent de nouveau pour la génération des âmes, accusent la scolastique de s'être laissé séduire par une notion inexacte de la génération à combattre comme une erreur la seule doctrine vraie sur l'origine des âmes. Analysons d'abord les arguments de ces derniers philosophes; dans le chapitre suivant nous nous occuperons du reproche de Günther.

Voici comment raisonnent les partisans du génératianisme : Si nous considérons l'origine de l'homme en tant qu'elle est accessible à l'observation et que nous jetions un regard sur toute la nature, rien ne s'oppose, à ce point de vue, à ce que l'homme soit engendré quant à tout son être, absolument comme toutes les substances de la nature. Partout, dans la nature, un organisme produit un autre organisme de même espèce. Or, bien que par son âme l'homme soit essentiellement distinct des substances naturelles, et supérieur à elles, toutefois son âme forme avec le corps *un seul* être, *un seul* organisme, et c'est cet organisme, cette nature *une* de l'homme qui engendre. Donc, si cette nature génératrice est parfaite, il ne peut pas sembler étrange que la force génératrice qui se trouve en elle soit parfaite. Comme la plante engendre des plantes, et l'animal des animaux, de même l'homme engendre des hommes. Du reste,

[1] *Vorsch.*, tom. I, p. 374.

dit-on encore, rien ne peut nous engager à supprimer cette analogie et à recourir à une intervention immédiate de Dieu dans la génération de l'homme; car, en agissant ainsi, on abaisserait d'un côté la dignité de l'homme, et de l'autre on attribuerait à Dieu une conduite peu en harmonie avec la perfection de sa providence. Les parents seraient alors les auteurs, non d'un homme, mais d'une masse de chair, et les relations, si importantes pour la vie morale, entre les enfants et les parents, perdraient leur fondement le plus intime. En outre, les livres saints rapportent que Dieu, après avoir créé le monde en six jours, s'est reposé le septième jour; il semble donc plus conforme à la raison que le Créateur ait disposé la nature de manière que, pour se propager, elle n'ait besoin que de son action conservatrice et de son concours. La théorie qui recourt à la création pour expliquer l'existence des âmes doit, au contraire, admettre une activité créatrice sans cesse renouvelée, une série ininterrompue de miracles. Ajoutez que la génération de l'homme est trop souvent criminelle. Or, si l'on suppose que les parents sont auteurs de tout l'homme, cela ne fait pas de difficulté; on y voit seulement ce qui a lieu dans toutes les œuvres coupables : les hommes abusent d'une puissance qui leur a été conférée par le Créateur. Au contraire, si l'âme est créée par Dieu, il faut que cette opération immédiate de Dieu se combine avec les actes immoraux des hommes pour la production d'un seul et même être. Telles sont les raisons fondées sur le mode de la génération.

Mais la manière dont l'homme se développe semble indiquer également que l'esprit et le corps ont la même origine. Le corps se forme peu à peu, et n'arrive qu'après un certain nombre d'années à son plein développement; il en est de même pour l'esprit. Pendant assez longtemps, celui-ci est même tellement plongé dans la vie sensible qu'il ne se manifeste point selon les puissances qui le distinguent. Ce

sommeil de l'esprit et ce développement qui se fait avec lenteur n'ont pas de quoi nous étonner, si l'âme procède, par voie de génération, de la nature spirituelle des parents, comme le corps émane de leur nature corporelle; car, en toute génération parfaite, nous découvrons d'abord la force vitale sommeillant dans la semence et, à partir du germe, se développant peu à peu. Si, au contraire, l'âme arrivait à l'existence par la toute-puissance créatrice de Dieu, elle devrait, dès le principe, être apte à exercer son activité et n'être pas d'abord sans conscience ni liberté. Enfin, si les hommes ne descendaient les uns des autres que pour le corps et non aussi pour l'âme, on ne pourrait pas s'expliquer l'unité du genre humain, sans laquelle toute l'histoire de l'humanité en général, et en particulier le péché originel et la rédemption, seraient incompréhensibles[1].

863. Si toutes ces considérations semblent militer pour le génératianisme, on croit, d'autre part, pouvoir infirmer sans peine les arguments qu'on apporte pour la création des âmes. On va même jusqu'à dire que les anciens théologiens et surtout saint Thomas n'ont pas compris le véritable point de la controverse. Il ne s'agit pas, dit-on, de ce que le Docteur angélique cherche à démontrer, savoir, que l'âme raisonnable ne peut pas émaner de la semence; car le génératianisme fait naître ensemble et en même temps l'âme de l'âme et le corps du corps. Mais, si l'on trouve l'argumentation de la scolastique peu concluante, c'est principalement parce qu'elle reposerait sur une fausse notion de la génération. La génération aurait consisté, aux yeux des scolastiques, dans une certaine *division*, d'où ils auraient conclu qu'elle est incompatible avec la simplicité d'une substance spirituelle. Or, disent les philosophes dont nous parlons, il est absurde de faire consister l'essence de la génération dans une division ; un organisme n'engendre

[1] Klée, *loc. cit.*, et avec plus d'étendue Froschhammer, *loc. cit.*, p. 65 et ss., 196 et ss.

au contraire qu'en vertu de son unité, et ce qu'on serait tenté de considérer comme une partie du principe générateur, la matière séminale, n'est que le moyen de ce qui est proprement posé par l'acte générateur, c'est-à-dire le moyen de la vie nouvelle qui émane de la vie de la substance génératrice. D'ailleurs, la semence même est moins une partie de celui qui engendre que son produit. Si donc les êtres de la nature sont capables de produire une nouvelle vie, parce qu'ils vivent et non parce qu'ils contiennent de la matière, comment l'esprit n'en serait-il pas capable à plus forte raison, puisqu'il possède une force vitale bien supérieure? — Du reste, on ne peut disconvenir que l'âme animale ne soit elle-même simple; néanmoins on accorde qu'elle naît par voie de génération. Enfin, saint Thomas surtout enseigne de la manière la plus formelle que la simplicité divine est la plus pure et la plus haute, mais qu'elle n'empêche pas Dieu d'engendrer. Par conséquent, la génération comme telle n'est pas incompatible avec la spiritualité et la simplicité de l'âme humaine [1].

Or il est à remarquer que, parmi tous ces arguments et toutes ces objections, il n'en est pas un seul que les scolastiques n'aient connu et apprécié. Nous examinerons d'abord de plus près leur argumentation contre le générationisme, et puis nous verrons ce qu'ils répondaient à ces objections.

864. Nous avons déjà établi quel est l'objet de cette controverse. Après les explications données, on peut s'étonner à bon droit comment les adversaires ont pu accumuler toutes ces assertions et dire, d'une part, que saint Thomas ignorait les véritables doctrines du générationisme, ne sachant pas que, selon ce système, le corps naît bien du corps, mais que l'âme provient de l'âme, et, d'autre part, qu'il a voulu le réfuter en montrant que l'âme ne peut pas

[1] Klee, *loc. cit.* — Froschhammer, *Ursprung*, etc., p. 67 et ss., 96 et ss. — Cf. Oischinger, *Die speculative Theologie des h. Thomas*, p. 225.

se diviser comme le peut le corps [1]. Mais, s'il a voulu réfuter ainsi ce système, il savait donc que, d'après le génératianisme, l'âme naît de l'âme. Et comment ne l'aurait-il pas su, puisque tous les auteurs sans exception, depuis Apollinaire et saint Jérôme jusqu'à Albert le Grand, ont précisément formulé ainsi la question [2]? Du reste, à la fin du chapitre que citent les adversaires, saint Thomas lui-même fait consister l'erreur d'Apollinaire en ce que, selon cet hérésiarque, les âmes sont engendrées par les âmes comme les corps le sont par les corps [3]; et, en une autre occasion, il commence l'examen de cette controverse par la même déclaration [4]. Toutefois, comme nous l'avons exposé plus haut, on s'expliquait en deux manières la génération de l'âme. Les uns faisaient naître l'âme par la force plastique qui opère dans la semence corporelle, tandis que d'autres admettaient, outre cette semence corporelle, une semence spirituelle. Saint Thomas réfute l'une et l'autre opinion; voici en abrégé son raisonnement : Si l'âme humaine naissait, comme celle des animaux, par la vertu de la force plastique qui réside dans la semence corporelle, elle serait, comme l'âme animale, sans subsistance; elle doit en conséquence naître comme naissent des êtres subsistants, c'est-à-dire ou d'une matière préexistante (d'un sujet) ou de

[1] Oischinger, *loc. cit.*

[2] Omne genus humanum quibus animarum causetur exordiis? Utrum ex traduce, juxta bruta animalia, ut quomodo corpus ex corpore sic anima generetur ex anima? (S. Hieron, *Epist.* 61 *ad Pammachium.*)

Tertio quæritur, utrum anima sit ex traduce, una ex alia, sicut quoddam genus hæreticorum (les Apollinaristes) dixit. Dicebant enim, quod sicut corpus ex corpore est, ita anima ex anima. (B. Albert. M., *Summ. Theol.*, p. II, q. 72, n. 3.)

[3] Per hoc autem excluditur error Apollinaris et sequacium ejus, qui dixerunt, animas ab animabus generari sicut a corporibus corpora. (*Contr. Gent.*, lib. II, c. 56.)

[4] Quidam dicebant : animam filii ex parentis anima propagari, sicut et corpus propagatur ex corpore. (*Quæst. disp. de pot.*, q. 3, a. 9.)

rien. Or la première hypothèse est impossible ; elle ne peut venir d'une matière corporelle, parce qu'elle serait elle-même corps ; ni d'une matière spirituelle, parce qu'alors les substances spirituelles renfermeraient elles-mêmes une matière qui les rendrait sujettes au changement quant à leur être, comme le sont les corps. Il faut donc qu'elle soit produite de rien ou par création ; car, produire de rien un être subsistant, c'est créer dans le sens strict du mot[1]. Ainsi il réfute la première opinion par la *subsistance* de l'âme, la seconde par son *immatérialité*.

865. Pour éclaircir ce raisonnement selon ses diverses parties, il nous faut rappeler d'abord cette thèse qu'aux éléments essentiels des choses naturelles, comme aux accidents, on peut attribuer l'être, non simplement (*simpliciter*), mais seulement d'une manière subordonnée. De même que c'est, non la rondeur ou la chaleur, mais le corps rond ou chaud qui existe simplement, tandis que la rondeur et la chaleur n'existent qu'autant qu'une chose est ronde ou chaude par elles, de même l'être ne convient proprement ni à la matière, c'est-à-dire à la matière première absolument indéterminée, ni à la forme qui la détermine, mais seulement à l'être qui se compose de l'une et de l'autre. La raison en est que, comme les accidents dépendent, dans leur être, de la substance, ces parties constitutives de l'essence dépendent l'une de l'autre, l'une étant pour l'autre la cause de son existence (n° 677). Elles n'existent donc que dans leur union ; c'est pourquoi on ne peut de chacune affirmer l'existence qu'en la considérant dans sa relation

[1] Nulli formæ non subsistenti proprie convenit fieri, sed dicuntur fieri per hoc, quod composita subsistentia fiunt. Anima autem rationalis est forma subsistens, ut supra habitum est (q. 75, a. 2) ; unde sibi proprie competit esse et fieri. Et quia non potest fieri ex materia præjacenti neque corporali, quia sic esset naturæ corporeæ, neque spirituali, quia sic substantiæ spirituales invicem transmutarentur ; necesse est dicere, quod non fiat nisi per creationem. (*Summ.*, p. I, q. 90, a. 2.)

avec l'autre, mais non simplement, ainsi qu'on le peut pour le tout. Or ce qui est vrai de l'*être* s'applique aussi au *devenir*. Si donc des êtres nouveaux naissent dans la nature, ce n'est ni la matière ni la forme, mais bien la substance, constituée de l'une et de l'autre, qui devient ou naît, à proprement parler. La matière et la forme ne deviennent que dans un sens relatif, parce qu'elles n'ont l'être que d'une manière relative. C'est là-dessus que repose la distinction entre *generari* ou *fieri per se* et *per accidens*. En disant qu'une chose devient *per accidens*, on veut exprimer non qu'elle naisse seulement d'une manière contingente ou fortuite, mais que sa production implique une certaine relation de dépendance à une autre chose. Le mouvement commence lorsqu'un corps est mû, et la chaleur, lorsqu'un corps est échauffé. Or, quoique les principes vitaux des substances naturelles ne soient pas simplement des accidents ou des phénomènes, mais des principes substantiels, néanmoins ils s'accordent avec les accidents en ce qu'ils n'existent ni ne peuvent exister en eux-mêmes, mais seulement dans la matière qu'ils animent. C'est pourquoi l'on dit aussi, en parlant de ces principes, qu'ils sont engendrés *per accidens*. Le corps vivant (la plante, l'animal) devient simplement; le principe vital devient seulement en tant que commence le tout qui subsiste [1].

866. Rappelons-nous en outre que ces formes vitales

[1] Voilà pourquoi saint Thomas, avant d'établir les propositions énoncées, fait les réflexions qui suivent : Cum fieri sit via ad esse, hoc modo alicui competit fieri, sicut ei competit esse. Illud autem proprie dicitur esse, quod ipsum habet esse, quasi in suo esse subsistens. Unde solæ substantiæ proprie et vere dicuntur entia, accidens vero non habet esse, sed eo aliquid est, et hac ratione ens dicitur; sicut albedo dicitur ens, quia ea aliquid est album. Et propter hoc dicitur in libro VII, *Metaph.* (c. 1), quod accidens dicitur magis entis, quam ens. Et eadem ratio est de omnibus aliis formis non subsistentibus; et ideo nulli formæ non subsistenti proprie convenit fieri, etc. — Cf. Arist., *Metaph.*, lib. VII (al. VI), c. 3.

sont unies à la matière de telle sorte qu'elles sont comme noyées dans la matière et liées à la matière. Dans l'animal il n'y a pas d'opération, pas même dans la perception, qui appartienne exclusivement à l'âme; mais c'est le corps animé qui sent, et ce sont les organes vivants qui perçoivent (n° 816). Or, comme la nature de l'opération indique la nature de l'être, l'âme de l'animal n'a de réalité que dans la matière et avec la matière. Il faut donc concevoir la matière dans les êtres vivants de la nature, non avec les Cartésiens comme une substance sans vie dans laquelle existe, opère et vit un autre être, mais comme vivant en réalité elle-même. Toutefois cette matière n'est pas vivante en elle-même, mais elle est devenue vivante et elle peut redevenir inanimée. Je puis donc dire en vérité que la matière est devenue dans la plante un corps végétatif, et dans l'animal un corps sensible, et j'exprime ainsi la nature de ces substances naturelles. Ainsi, en désignant la production des formes par cette formule : *de potentia materiæ educere*, on veut signifier que les formes naissent dans la matière, parce que celle-ci devient, par les forces génératrices de la nature, ce qu'elle est apte à devenir. De même que la chaleur naît dans un corps, parce que ce corps peut devenir chaud, de même le principe de la végétation se forme dans la matière, parce que la matière est apte à devenir vivante. Or il est clair qu'il ne peut se former ainsi dans la matière que le principe d'une vie pour laquelle cette matière possède une certaine aptitude; et c'est ce qui nous ramène à notre question.

On peut dire, même en parlant de la génération humaine, que proprement ce n'est ni le corps ni l'âme, mais l'homme qui est engendré; néanmoins je ne puis pas affirmer pour cela que l'âme de l'homme n'arrive à l'existence que de la manière indiquée (*per accidens*). De ce que l'animal n'a qu'une activité organique, nous concluons qu'il n'a non plus qu'un être corporel. De même, de ce que

l'homme est capable d'opérations immatérielles, nous devons conclure qu'en lui le principe de cette activité, l'âme, est immatériel et en conséquence qu'il possède un être indépendant du corps et supérieur à la matière. Or, si l'âme a un être subsistant en soi, il doit également lui convenir de naître ou de devenir par soi (*fieri per se*) et son origine ne s'explique pas, comme celle des formes des substances naturelles, par la transformation des corps. L'âme animale, comme nous le disions plus haut, se forme en tant que la matière devient une chose sensible ; tandis que l'âme humaine ne peut point arriver à l'existence, parce que la matière deviendrait une substance pensante ; car la matière n'a aucune puissance pour la pensée. Il est vrai que, dans la génération de l'homme, la matière est également transformée en un corps vivant et sensible ; toutefois le principe de cette transformation n'est pas, comme l'âme animale, un principe n'existant que dans l'union avec la matière dont il serait l'acte, mais il possède en lui-même, indépendamment de la matière, une existence et une vie dont cette dernière n'est pas capable. Aussi les scolastiques disent-ils expressément : *Anima rationalis de potentia materiæ educi non potest*[1].

Mais, dira-t-on, comment ces considérations prouvent-elles contre le génératianisme que l'homme ne puisse pas produire dans la matière, aussi bien que les êtres de la nature, le principe de la vie humaine? De même que l'ani-

[1] Omnis forma, quæ educitur in esse per materiæ transmutationem, est forma educta de potentia materiæ : hoc enim est materiam transmutari, de potentia in actum educi. Anima autem intellectiva non potest educi de potentia materiæ : jam enim supra ostensum est, quod ipsa anima intellectiva excedit totum posse materiæ, quum habeat aliquam operationem absque materia, ut supra ostensum est. Non igitur anima intellectiva in esse educitur per transmutationem materiæ et sic neque per actionem virtutis, quæ est in semine. (*Contr. Gent.*, lib. II, c. 86, n. 3.) — Cf. *De pot.*, q. 3, a. 9. Tertia ratio est, etc.

mal, en engendrant, produit une forme vitale subsistant, non en elle-même, mais dans la matière, parce qu'il n'en possède pas lui-même une autre, de même l'homme pose une forme subsistant en elle-même, parce qu'il est lui-même animé par une telle forme. On affirmerait donc tout-à-fait arbitrairement que les forces inférieures sont seules actives dans la génération humaine et que la nature humaine, qui est *une*, ne s'y montre pas tout entière.

Mais remarquons qu'il ne s'agit pas encore pour nous d'établir par qui a été produite l'âme humaine, mais seulement de rechercher quelle est la nature de cette production. Nous nous proposions seulement d'expliquer et de prouver la première thèse de saint Thomas, savoir, que l'âme humaine, ayant un être propre, doit aussi avoir une origine propre, et qu'ainsi elle ne peut arriver à l'existence que de la manière dont y arrivent des êtres subsistants. Quant à la question du génératianisme, il est vrai que les considérations exposées écartent seulement ce système entendu dans un sens matérialistique, en montrant que l'âme de l'homme ne peut pas naître par la transformation ou le différenciement de la matière. Aussi, pour le moment, ne concluons-nous qu'une seule chose : c'est que l'âme doit naître comme naissent des êtres subsistants. Mais continuons.

867. Un être subsistant n'arrive à l'existence par un autre que s'il emprunte à un autre la matière qui serait son *substratum;* autrement il doit sortir du néant. Dans un sens large on peut appeler *substratum* d'un être naissant tout ce qui, pour une raison quelconque, est requis pour qu'il puisse commencer d'exister; mais, dans un sens strict, on n'appelle *substratum* que ce qui passe dans l'être nouveau comme une partie constitutive de son essence. Il est clair que dans le principe énoncé le mot *substratum* se prend dans le dernier sens. En effet, quand nous disons qu'une chose a été faite de *rien*, nous voulons exclure, non tout ce qui peut être condition ou cause de son origine,

mais seulement ce *de quoi* elle serait formée, par conséquent ce qui serait pour elle comme une cause matérielle.

Après ces explications, il semble inutile de prouver encore qu'une substance spirituelle ne peut arriver à l'existence qu'en sortant du néant. Son essence étant simple, ne contenant pas de parties matérielles, rien ne peut en elle être *substratum* dans le sens expliqué. Toutefois, comme quelques philosophes d'un certain mérite soutenaient néanmoins, contre l'opinion commune, qu'il y a une matière spirituelle, et en conséquence que les Anges et les âmes humaines ne sont pas simples, saint Thomas démontre que, quoi qu'il en soit de cette matière spirituelle, l'esprit ne peut pourtant naître que de rien. Il est évident qu'il ne peut pas se former d'une matière corporelle, puisqu'alors il serait lui-même corps. Or, supposé qu'on puisse admettre une matière spirituelle, cependant cette matière ne peut pas être telle qu'elle puisse passer d'un esprit à un autre, pour être comme une semence de nouveaux esprits ; car, dans cette hypothèse, la substance spirituelle serait sujette au changement non plus seulement dans ses opérations, mais encore dans son être même. Or, pour qu'une substance soit intellectuelle ou apte à la connaissance supérieure, cette immutabilité dans l'être est sans aucun doute absolument requise (n. 28, 29, 850). D'ailleurs, dans cette hypothèse, l'esprit non-seulement ne serait pas au-dessus de tout ce qui est corporel, mais il ressemblerait aux corps sujets à la corruption. Par conséquent, comme l'esprit est simple, ainsi que l'enseigne la doctrine commune et seule vraie, ou du moins ne contient pas une matière sujette au changement, il n'est pas possible qu'il soit formé d'un *substratum* préexistant, et il ne peut être produit que de rien[1]. C'est ce

[1] Voici comment saint Thomas explique plus amplement ce qu'il avait dit brièvement en une autre occasion (*Summ.*, p. I, q. 90, a. 2) : Ex hoc ergo patet, quod anima rationalis exit in esse, non sicut formæ aliæ, quibus proprie non convenit fieri, sed dicun-

dont convenaient même ceux d'entre les scolastiques qui d'ailleurs ne refusaient pas d'admettre une matière spirituelle. Saint Bonaventure se sert du même raisonnement que saint Thomas pour démontrer que l'âme ne peut pas se propager par génération[1]. Ainsi se trouverait écartée l'opinion d'après laquelle une semence spirituelle se joindrait dans la génération de l'homme à la semence corporelle. C'est donc une vérité établie que l'âme ne peut obtenir l'existence que par un acte de création proprement dite, car, si un être subsistant en soi ne provient pas d'un *substratum*, mais qu'il naisse de rien, il existe par création vraie et proprement dite. Mais est-ce que néanmoins les parents peuvent être les auteurs de l'âme ; en d'autres termes, la génération implique-t-elle un tel acte créateur? C'est une autre question dont nous parlerons plus tard[2].

tur fieri, facto quodam. Sed res, quæ fit, proprie et per se fit. Quod autem fit, fit vel ex materia vel ex nihilo. Quod vero ex materia fit, necesse est fieri ex materia contrarietati subjecta. Generationes enim ex contrariis sunt secundum philosophum (*De gener. anim.*, lib. I, c. 18); unde cum anima vel omnino materiam non habeat, vel ad minus non habeat materiam contrarietati subjectam, non potest fieri ex aliquo. Unde restat, quod exeat in esse per creationem quasi ex nihilo facta. (*De pot.*, q. 3, a. 9.)

[1] Actus generandi non est cujuslibet entis completi, sed ejus rei, quæ habet materiam transmutabilem, ex qua potest produci. Et quia anima non habet talem materiam, non potest aliam similem producere, quamvis sit forma completa. (*In* lib. II, dist. XVIII, a. 2, q. 3.)

[2] Pour montrer que nous avons exposé fidèlement l'argumentation de saint Thomas, citons encore le passage suivant où il la résume lui-même en peu de mots : Omne, quod in esse producitur, vel generatur per se aut per accidens vel creatur. Anima autem humana non generatur per se, quia non sit composita ex materia et forma, ut supra ostensum est, neque generatur per accidens : quum enim sit forma corporis, generaretur per corporis generationem, quæ est ex virtute seminis, quod improbatum est. Cum ergo anima humana de novo esse incipiat (non enim est æterna, nec præexistit corpori, ut supra ostensum est), relinquitur, quod exeat in esse per creationem. Ostensum est autem supra, quod solus Deus potest creare. Solus igitur ipse animam humanam in esse producit. (*Contr. Gent.*, lib. II, c. 87, n. 1.)

III.

Défense de l'argumentation des scolastiques.

868. Pour réfuter les objections par lesquelles on a prétendu infirmer la démonstration que nous venons d'exposer, nous avons à examiner d'abord si, comme on l'affirme, les anciens sont partis d'une notion peu exacte de la génération qu'ils auraient confondue avec la division ou le fractionnement. Sont-ils vraiment coupables de cette confusion ? Quand les scolastiques disent que l'esprit ne peut engendrer, parce qu'il est simple; quand Hugues de Saint-Victor, recherchant la raison pour laquelle un être simple n'engendre pas, la fait consister expressément en ce qu'aucune partie ne peut être prise de lui[1], on dirait, il est vrai, que cette accusation est fondée. Toutefois remarquons qu'autre chose est de dire : En toute génération se trouve une certaine division, et autre chose : La génération même consiste dans la division. Les scolastiques affirment la première chose, quand ils parlent de la génération d'êtres finis, mais ils nient expressément la seconde. C'est donc en vain que, pour réfuter l'ancienne école, les adversaires insistent sur ce point que tout organisme engendre, au contraire, en vertu de son unité même. Cette vérité s'accorde parfaitement avec la doctrine fondamentale de l'ancienne philosophie, d'après laquelle ni la matière ni la forme, mais l'essence *une*, est principe de l'activité; du reste les scolastiques l'ont exprimée bien souvent d'une manière très-expresse, quand ils traitaient de la génération, comme nous le verrons bientôt. Si l'on fait observer en

[1] Simplex natura propagationem non facit, ubi ad illud, quod propagandum est, ex eo, a quo propagandum, pars sumi non potest, nisi totum transierit. (*De Sacram.*, lib. I, p. VII, c. 30.)

outre que le principal dans la génération n'est pas la matière séminale comme telle, mais la production d'un nouveau principe vital, nous savons que la scolastique ancienne aussi bien que la scolastique plus récente défendait précisément cette thèse avec beaucoup de vigueur contre l'atomisme. Et, si l'on ajoute que la semence elle-même est moins une partie qu'une production de l'organisme générateur, on ne fait qu'énoncer une thèse tirée de la physique d'Aristote[1], thèse que saint Thomas a crue assez importante pour lui consacrer dans ses œuvres théologiques un article spécial[2], et sur laquelle il revient souvent, parce qu'elle a une connexion intime avec d'autres vérités qu'on accuse pourtant la scolastique d'avoir ignorées. D'ailleurs, disent les adversaires, ce qui montre clairement que la génération ne consiste pas dans la division, c'est que l'organisme conserve une intégrité parfaite. Mais voilà précisément un des arguments dont saint Thomas se sert avec Aristote pour prouver que le sperme n'est pas une partie du corps[3]. Enfin, lorsque nos adversaires enseignent que, si les organismes inférieurs peuvent se propager par leur division, cette propagation ne constitue pas une véritable génération, et qu'elle est d'autant plus impossible qu'un organisme occupe un degré plus élevé dans la gradation de la nature, ils ne font que redire, presque dans les mêmes termes, une doctrine de saint Thomas. Ce qui prouve encore, dit ce dernier, que le sperme n'est pas une partie du corps animé, c'est que autrement la génération ne consisterait que dans la division[4]. Quoique certains animaux se multiplient par simple

[1] *De generat. anim.*, lib. I, c. 18-19.

[2] *Summ.*, p. I, q. 119, a. 2, et très-amplement, in lib. II, dist. XXX, q. 2, a. 2.

[3] Ex hoc Philosophus probat (*loc. cit.*) quod sperma non fuit actu pars ante decisionem, quia ejus decisio non fuisset naturalis, sed modus corruptionis cujusdam. (*De pot.*, q. 3, a. 12, ad 5.)

[4] Sic semen esset quasi quoddam parvum animal in actu et generatio animalis ex animali non esset nisi per divisionem, sicut lutum

division, toutefois ce mode de multiplication est déjà impossible pour les animaux plus parfaits, et à bien plus forte raison pour l'homme [1].

869. A l'époque de saint Thomas on parlait beaucoup de ce phénomène auquel nous venons de faire allusion. Le saint docteur y revient très-souvent, parce qu'on s'en servait pour expliquer la génération des âmes dans le sens du traducianisme. Si dans les vers annelés les diverses parties détachées continuent de vivre chacune pour soi, cela ne peut venir, disait-on, que de ce que l'âme ou la force vitale est répandue à travers tout le corps et qu'ainsi elle est divisée avec le corps. De la même manière, ajoutait-on, l'âme passe dans l'être engendré avec la semence qui se détache du générateur. Mais saint Thomas oppose à cette conclusion plusieurs raisons décisives. D'abord, dit-il, ce genre de multiplication est violent et contre nature, tandis que la génération est très-naturelle et n'implique aucune lésion de l'être qui engendre, parce que la semence n'est pas encore une partie actuelle du corps et qu'en conséquence elle n'est pas animée [2]. A cela s'ajoute que les raisons auxquelles nous devons recourir pour expliquer ce phénomène de la nature existent seulement pour les animaux très-imparfaits. Comme les corps de ces animaux ont

generatur ex luto, et sicut accidit in animalibus, quæ decisa vivunt. (*Summ.*, loc. cit.)

[1] Non potest esse, quod fiat (anima humana) actu in semine deciso, quia nec etiam animæ brutorum perfectorum per decisionem multiplicantur, prout contingit in animalibus annulosis. (*Contr. Gent.*, lib. II, c. 86, n. 2.)

[2] Voici comment on raisonnait : Decisio seminis est naturalis, decisio autem animalis annulosi est contra naturam. Sed in parte animalis annulosi decisi est anima. Ergo multo magis est in semine deciso. — Saint Thomas répond : Ex hoc ipso decisio animalis annulosi est violenta et contra naturam, quod pars decisa erat actu pars et perfecta per animam : unde per decisionem materiæ anima in utraque parte remanet : quæ quidem in toto erat una in actu et plures in potentia. (*De pot.*, q. 3, a. 12, ad 5.)

une grande uniformité dans tous leurs membres, et se distinguent sous ce rapport très-peu des corps inorganiques, chacune des parties séparées possède tous les organes nécessaires à leur minime activité vitale [1]. De même, leur principe vital est moins supérieur aux forces inorganiques; aussi est-il répandu dans le corps, comme ces forces, de manière à s'étendre en quelque sorte avec lui [2]. D'ailleurs il peut même être divisé, sinon en lui-même, du moins dans son union avec le corps. Ainsi, par exemple, la chaleur n'est pas divisible par elle-même, mais, lorsqu'un corps chaud est divisé, la chaleur se divise avec lui (*divisio per accidens*) [3]. Les animaux plus parfaits ont, au contraire, besoin de beaucoup d'organes différents, parce que leur vie est bien plus variée; et ces organes ne se trouvent pas dans les parties séparées de leur corps. Et si, pour cette raison, ces parties ne sont pas aptes à soutenir le principe vital, ce principe, de son côté, bien qu'il n'ait l'être que dans la matière et avec la matière, toutefois n'est plus répandu en celle-ci à la manière d'une force, en sorte qu'il pourrait être divisé avec elle. Dans l'homme, cette double

[1] Animalia annulosa decisa vivunt non solum quia anima est in qualibet parte corporis, sed quia anima eorum, cum sit imperfecta et paucarum actionum, requirit paucam diversitatem in partibus, quæ etiam invenitur in parte decisa vivente : unde cum retineat dispositionem, per quam totum corpus est perfectibile ab anima, remanet in eo anima. Secus autem est in animalibus perfectis. (*Quæst. disp. de anima*, a. 10, ad 15.) — Cf. *De pot.*, loc. cit.

[2] In animalibus, quæ decisa vivunt, est una anima in actu et multæ in potentia; per decisionem autem reducuntur in actum multitudinis sicut contigit in omnibus formis, quæ habent extensionem in materia. (*Ibid.*, de spir. creat., a. 4, ad 19.)

[3] Il est clair que cette explication n'est possible que dans le système des anciens qui admettaient des propriétés réellement distinctes de l'essence des corps. En niant cette distinction, on ne peut plus comprendre la vie sensible même la moins parfaite, si [illegible]ce n'est en recourant à une âme non-seulement simple, mais en[illegible]re subsistante en elle-même. Il faudrait dire alors que dans un a[illegible]mal divisé et continuant à vivre, l'âme reste dans [illegible] partie et q[illegible] une âme nouvelle est créée par Dieu dans l'a[illegible]

observation s'applique à un plus haut degré ; en outre, son âme n'est pas, comme celle des animaux, simplement l'acte du corps, mais elle possède un être indépendant de celui-ci, et dès-lors séparé et immatériel. Pour réfuter la fausse doctrine dont nous parlons ici, saint Thomas pouvait dire à bon droit qu'il serait ridicule de vouloir diviser avec le corps la substance spirituelle de l'âme [1] (comme si l'on pouvait admettre en elle-même cette division *per accidens* dont nous venons d'expliquer la nature). Cependant, chose étrange, un des plus récents adversaires de saint Thomas voit en ces paroles la preuve que pour le saint docteur la génération n'est autre chose qu'une certaine division !

870. En conséquence, tout ce qu'on dit de nos jours pour donner de la génération une notion plus exacte était déjà reconnu dans l'antiquité. La doctrine qu'on lui reproche d'avoir enseignée, savoir, que la génération consiste simplement dans la division, était réputée fausse par les scolastiques au point qu'ils rejetaient absolument toute thèse qui admettait cette conséquence. Toutefois, si la génération ne consiste pas dans la division, il ne s'ensuit pas que la génération n'implique pas une certaine division. N'est-il pas propre à l'être engendré d'être formé du principe générateur, tandis que les choses qui ont une origine différente sortent de quelque autre chose ou bien sont tirées du néant? C'est pourquoi saint Thomas se demande : Si la semence n'appartient pas à la substance du principe générateur, comment peut-on dire, ainsi que l'affirment communément les hommes, que les enfants sont engendrés de la substance des parents? Et il répond : Sans doute, la semence n'est pas une partie proprement dite de celui qui engendre ; cependant, d'une part, la force plastique qui détermine sa nature est produite en elle par le principe générateur ; d'autre part, la semence provient de la ma-

[1] *Contr. Gent.*, lib. II, c. 86.

tière alimentaire et en provient lorsque celle-ci est déjà tellement transformée par les forces vitales qu'elle aurait pu passer dans la substance[1]. Si cela suffit pour regarder la semence comme appartenant à la substance du générateur, on peut aussi donner à sa séparation le nom de division. Par conséquent, lorsqu'on rencontre cette expression dans les écrits des scolastiques, on ne peut évidemment, d'après l'ensemble de leur doctrine, l'interpréter autrement que dans le sens expliqué. Celui qui verrait en cela un abus de langage devrait aussi trouver blâmable que nous disions de toutes les choses engendrées qu'elles proviennent de la substance du générateur. Car, bien certainement, en parlant ainsi, nous voulons dire, non simplement que leur origine est due à l'activité du principe qui engendre, mais que quelque chose d'appartenant à ce principe même passe dans l'être engendré. Ainsi nous distinguons le *générateur* d'avec le *sculpteur*, etc., parce que ce dernier doit chercher hors de lui la matière qu'il transforme; mais de l'un et de l'autre nous distinguons le *Créateur*, qui ne tire ni de lui-même ni d'un autre l'être auquel il donne l'existence, mais qui le fait sortir du néant, étant ainsi l'auteur de son existence par sa seule puissance.

[1] Generatio est de substantia generantis in animalibus et plantis, in quantum semen habet virtutem ex forma generantis et in quantum est in potentia ad substantiam ipsius. (*Summ.*, p. I, q. 119, a. 2, ad 1.)

Cf. *De pot.*, q. 3, a. 12, ad 10, où il examine la même objection, mais en l'expliquant d'abord : Semen non deciditur ab eo, quod fuit actu pars, sed quod fuit superfluum ultimæ digestionis, quod nondum erat ultima assimilatione (substantiæ vivæ) assimilatum. Nulla autem corporis pars est actu per animam perfecta, nisi sit ultima assimilatione assimilata : unde semen ante decisionem nondum erat perfectum per animam, ita quod anima esset forma ejus; erat tamen ibi aliqua virtus, secundum quam jam per actionem animæ erat alteratum et deductum ad dispositionem propinquam ultimæ assimilationi : unde et postquam decisum est, non est ibi anima, sed aliqua virtus animæ.



871. Dans son ouvrage principal, la *Somme théologique*, saint Thomas discute les questions qui se rapportent à l'origine de l'âme, en traitant de la création de l'homme. Dans cette discussion il suit le même ordre que nous avons adopté. Plus loin, lorsqu'il traite de l'activité des créatures, il revient encore sur la question qui nous occupe ici, savoir, si la force génératrice de l'homme s'étend jusqu'à l'âme, et il fait encore valoir contre le traducianisme d'autres arguments. Considérant la nature de l'âme humaine et sa relation avec le corps, il avait conclu plus haut de sa subsistance propre qu'elle doit aussi avoir une origine distincte et qu'elle ne peut naître en vertu d'un différenciement de la matière, comme les âmes qui sont simplement l'acte ou le principe vital d'un corps vivant. Dans cette nouvelle étude, il dirige notre attention sur la nature des *forces génératrices* d'une part et sur la perfection de l'*âme* d'autre part, pour nous en faire conclure qu'une telle âme ne peut être le produit de telles forces. La force plastique, qui organise la matière séminale et la vivifie quand l'organisation est achevée, est une propriété inhérente à la matière. Aussi ne peut-elle être la cause que d'une vie circonscrite comme elle par la matière. L'âme humaine, au contraire, est principe non-seulement de la vie corporelle, mais encore de la vie intellectuelle; il n'est donc pas possible qu'elle soit engendrée par la force plastique. Sans doute, cette force dérive de l'âme, comme du principe de toute l'activité que possède le générateur; c'est pourquoi c'est ce dernier qui opère par le moyen de la semence (n° 744). Toutefois l'âme de l'homme possède une double activité : une activité organique (liée aux organes), et une activité spirituelle, qui a lieu dans sa substance immatérielle et ne présuppose la première que comme une condition. Donc, puisque la génération est un acte organique, elle ne peut produire qu'une chose organique et rien d'immatériel. De même que l'homme est incapable de penser

au moyen de ses sens, de même il lui est impossible d'être, par les organes de la génération, cause d'une vie intellectuelle[1].

872. Froschhammer s'empare de ce passage pour justifier sa théorie contre saint Thomas[2]. Il s'agit ici, dit-il, non de forces matérielles (*virtus, quæ est in materia*), car celles-ci ne pourraient être que des forces chimiques ; mais de la force vitale de l'homme, par conséquent de l'esprit animant le corps. On affirme donc que cet esprit, au moyen de la semence qui reçoit de lui une force toute particulière, rend possible dans la génération la formation d'un nouveau corps, mais qu'en même temps, s'élevant au-dessus de cette opération matérielle, il produit aussi, par voie de création, la nouvelle âme. En outre, dit-il encore, comme saint Thomas reconnaît lui-même que les forces génératrices émanent de l'esprit comme du principe vital du corps, il n'a pas le droit de nier que l'esprit puisse en même temps, bien que sans conscience, opérer d'une autre manière, savoir, par une force créatrice secondaire.

Cependant, pour ce qui concerne les forces matérielles,

[1] Impossibile est, virtutem activam, quæ est in materia, extendere suam actionem ad producendum immaterialem effectum. Manifestum est autem, quod principium intellectivum in homine est principium transcendens materiam : habet enim operationem, in qua non communicat corpus. Et ideo impossibile est, quod virtus, quæ est in semine, sit productiva intellectivi principii. Similiter etiam quia virtus, quæ est in semine, agit in virtute animæ generantis, secundum quod anima generantis est actus corporis utens ipso corpore in sua operatione, in operatione autem intellectus non communicat corpus : ideo virtus intellectivi principii, prout intellectivum est, non potest a semine provenire. (Summ., p. I, q. 118, a. 2.)

Ainsi portent les éditions ordinaires. En d'autres éditions on lit : *Non potest ad semen pervenire.* Cette dernière leçon s'accorde mieux avec le contexte. Elle exprime aussi la cause du *non potest a semine provenire.*

[2] L'Origine, etc., p. 36 et ss.

nous savons que, par *virtus*, *quæ est in semine*, saint Thomas entend, non des forces chimiques ou physiques, mais un principe plastique; aussi donne-t-il ordinairement à ces forces le nom de *virtus formativa*. Du reste, cela découle du passage même que nous discutons, puisque le saint docteur y déclare que cette force émane de l'âme du générateur. Ajoutez que, dans l'article précédent, il avait parlé expressément de ce principe, rappelant en cette occasion une doctrine dont nous avons déjà parlé, savoir, que les forces élémentaires sont, dans l'organisation du corps, au service de ce principe plastique, par conséquent au service de l'âme dont celui-ci procède[1]. Qu'il y ait dans la semence de tous les êtres qui se propagent une telle force d'organisation animant, sous l'influence des forces célestes, la matière organisée et produisant ainsi l'âme, c'était une doctrine universellement admise. En traitant de la génération des substances naturelles, nous avons exposé vers la fin les raisons qui portaient les scolastiques à expliquer de cette manière la propagation des plantes et même des animaux. Or quelques philosophes prétendaient que l'origine de l'âme pouvait s'expliquer de la même manière, et c'est contre ce traducianisme matérialistique que s'élève saint Thomas. Il ne veut démontrer que ce que Froschhammer soutient avec lui, savoir, que, outre la fécondation qui rend possible la formation du corps, il faut, pour expliquer l'origine de l'âme, recourir à un acte supérieur à toute puissance de la matière.

873. Toutefois saint Thomas ne tire cette conclusion qu'après avoir répété en peu de mots la preuve que nous

[1] Virtus illa activa, quæ est in semine, ex anima generantis derivata, est quasi quædam motio ipsius animæ generantis... Calidum autem elementare se habet instrumentaliter ad virtutem animæ (intellige : generativam), sicut etiam ad virtutem nutritivam. (*Loc. cit.*, a. 1, ad. 3.) Il revient sur cette doctrine en d'autres endroits, surtout *De pot.*, q. 3, a. 11, ad 9.

avons exposée plus haut, et c'est cette preuve que Froschhammer croit infirmer aussi par ses observations critiques. Mais, si le Docteur angélique enseigne que l'âme, ayant son être propre, doit aussi avoir une origine qui lui soit propre, certes il ne veut pas dire, comme nous l'avons vu, qu'elle doive commencer d'être sans le corps et hors du corps, mais qu'elle doit naître comme naissent des êtres subsistants, et non comme les formes non subsistantes des êtres de la nature. La raison en est qu'entre l'âme humaine et l'âme des brutes on trouve une différence que Froschhammer lui-même, réfutant des systèmes semblables de philosophie naturelle, caractérise exactement quand il dit: « L'âme animale n'est pas une substance dans le sens propre du mot, bien qu'elle soit une *actualité*, » et, comme il s'exprime ailleurs avec Aristote, « l'actualité d'un corps vivant ». Par conséquent, lorsque naissent des âmes animales, « ce ne sont pas de nouvelles substances qui sont produites, mais seulement des actualités, des tendances et des formes nouvelles qui, n'étant pas des substances, peuvent ensuite disparaître. » Les âmes humaines, au contraire, ne sont pas de simples actualités, mais des substances qui ne subsistent pas simplement dans la matière[1]. De là saint Thomas conclut que l'âme humaine est indépendante du corps, non-seulement pour son être, mais encore pour son origine. Elle *est* sans doute dans le corps comme dans son sujet naturel, mais sans que pour cela elle ait en lui sa subsistance quant à son être. De même elle *naît* dans le corps sans toutefois dépendre de celui-ci quant à son origine. Aussi ne peut-elle pas naître par l'activité des forces naturelles qui ne peuvent produire qu'une vie qui leur ressemble, c'est-à-dire qui soit soutenue par la matière, mais elle doit arriver à l'existence par un acte qui dépasse la sphère de tout ce qui est matériel. Or, si saint Thomas,

[1] *Loc. cit.*, p. 112-113.

avant de donner à cet acte le nom d'acte créateur, dit encore que l'âme, étant une substance immatérielle, ne peut être engendrée, il ne l'affirme pas arbitrairement, mais il ne fait que répéter une assertion qu'il avait prouvée auparavant, assertion que Froschhammer d'ailleurs n'aurait pas repoussée, s'il l'avait comprise exactement. En effet, comme la preuve exposée plus haut le montre clairement, on ne soutient cette thèse que pour écarter l'opinion qui voudrait faire dériver l'âme d'une semence spirituelle, comme le corps naît d'une matière séminale corporelle, afin de pouvoir conclure ensuite ce qu'enseigne précisément Froschhammer, savoir, que l'âme ne parvient à la vie que par un acte créateur. Ce dernier veut sans doute que nous regardions néanmoins cet acte comme une véritable génération, parce qu'il est joint à la génération corporelle, et qu'il possède dans la matière son *substratum*. Mais nous avons déjà fait observer qu'une chose peut être *substratum* en plusieurs sens très-différents. Si l'âme humaine a son *substratum* dans la matière, ce n'est, évidemment, ni de la manière dont un corps naissant a son *substratum* dans la matière dont il se forme, ni comme la vie d'un tel corps, c'est-à-dire comme une vie portée et soutenue par la matière de telle sorte qu'elle ait en celle-ci sa subsistance. L'âme humaine a dans la matière un *substratum* qu'elle détermine, dont elle fait un corps humain, auquel elle est unie et avec lequel elle opère; toutefois cette matière est son *substratum* de telle sorte que, tout en l'élévant à son propre être et en lui donnant son actualité comme corps humain, elle ne dépend de ce *substratum* ni pour son origine ni pour son être, parce qu'elle subsiste dans cet être même qui lui est propre. Or, bien que Froschhammer appelle ce qu'il y a de matériel dans la génération le *substratum* de toute la vie humaine, assurément il ne veut pas dire que l'esprit humain soit porté par ce *substratum* de la même manière que l'âme animale est portée par le sien;

car alors l'esprit aurait sa subsistance dans la matière, il serait simplement l'actualité du corps et non une substance spirituelle. Il ne peut donc vouloir dire que ce qui a été reconnu de la manière la plus formelle par l'ancienne école, savoir, que l'âme naît dans le corps et avec le corps, parce que, bien qu'étant une substance spirituelle, elle est pourtant aussi le principe déterminant (formel) du corps. On ne trouve donc ici aucune divergence d'opinions sur la nature de l'acte qui donne naissance à l'âme humaine; comme pour les scolastiques, il est pour Froschhammer un acte par lequel une substance spirituelle est produite de rien, mais dans un *substratum* avec lequel elle s'unit pour former avec lui un même être vivant. La différence consiste en ce que Froschhammer attribue cet acte créateur à la nature humaine[1], tandis que les scolastiques l'attribuaient exclusivement à Dieu. Par conséquent, pour défendre sa théorie contre l'antiquité, Froschhammer aurait dû porter son attention sur les arguments par lesquels les scolastiques prouvent qu'un tel acte, produisant un être subsistant en soi, dans un *substratum*, il est vrai, mais de rien, dépasse les forces de toute nature créée. Dans les articles qu'il s'efforce de réfuter, les scolastiques n'avaient d'autre but que d'établir ce que leur contradicteur soutient lui-même d'une part, contre le traducianisme matérialiste, savoir, que l'esprit de l'homme ne peut être engendré, comme l'âme des brutes, par une transformation de la matière, et, d'autre part, contre le traducianisme spiritualiste, savoir, qu'elle ne peut être formée d'une matière spirituelle. La première thèse est une conséquence de la substantialité de l'âme, la seconde une conséquence de sa spiritualité. C'est seulement après avoir prouvé ainsi que l'âme arrive à l'existence par un acte créateur, qu'on abordait cette autre thèse que dans

[1] La génération est un acte créateur de la nature humaine, une création du néant en vertu de la puissance créatrice secondaire que Dieu a conférée à la nature humaine. (*Loc. cit.*, p. 84.)

aucun être fini on ne peut concevoir la puissance de créer, soit primaire, soit secondaire. Si l'on admet, comme Froschhammer, que la génération de l'âme est une véritable création, certes on n'a pas besoin de faire de grands efforts pour prouver qu'elle n'est pas opposée à la simplicité de l'esprit; mais on est bien obligé de montrer qu'elle se concilie également avec sa nature finie.

874. Mais Froschhammer n'a-t-il pas fourni cette preuve? Il cherche à prouver d'abord qu'en toute génération, même dans celle des substances de la nature, se trouve une certaine production du néant. C'est en cela que consiste plutôt, ce semble, la différence de sa doctrine avec celle de l'antiquité. Or, si c'est là une thèse prouvée, si vraiment on constate dans toute la nature comme un fait cette puissance créatrice secondaire, il a bien le droit de dire, ce semble, que nous n'avons aucun motif de contester à l'homme cette même puissance. Cependant cette divergence d'opinion ne consiste que dans les mots; voilà pourquoi on ne peut tirer aucune conclusion légitime de cette analogie entre l'homme et les substances naturelles. S'il y a création dans la génération de ces dernières substances, c'est, selon Froschhammer, « parce que la matière seule est prise d'abord du générateur et ensuite de la nature, tandis que la puissance vitale immanente est quelque chose de créé par l'acte générateur, quelque chose de nouveau qui jusque-là n'avait point existé dans la nature[1]. » Or nous savons que non-seulement l'antiquité professait formellement la même doctrine, mais encore convenait que les formes des substances naturelles sont produites de rien dans la même mesure que l'être et le devenir leur conviennent. Mais, comme l'être et le devenir sont attribués proprement, non aux formes, mais au tout, c'est-à-dire à la substance, et comme celle-ci vient toujours d'une autre substance, on croyait pouvoir soutenir

[1] *Loc. cit.*, p. 68.

à bon droit que, dans la génération des substances naturelles, il n'y a pas d'activité créatrice, mais seulement un acte de tranformation (n. 448). Et, si l'on insistait, en disant qu'il y a création toutes les fois qu'une chose naît de rien, et que pour cela même la génération ne constitue qu'une création *secondaire*, parce qu'elle ne fait naître rien de subsistant, mais seulement les formes dont nous parlons, nous ne voudrions pas disputer beaucoup sur cette dénomination. Mais on devrait alors convenir aussi que la création, par laquelle devient existante l'âme humaine, qui est une substance, cesse d'être secondaire, et qu'ainsi elle n'est pas contenue dans la puissance génératrice des parents.

Dans l'antiquité, il est vrai, certains savants ont attribué à l'activité créatrice de Dieu l'origine de toutes les formes, précisément parce que dans un certain sens elles naissent de rien. Toutefois, comme nous l'avons vu, la plupart des scolastiques étaient d'un avis contraire. Car, disaient-ils, parmi les accidents mêmes, plusieurs au moins sont des réalités. Lorsqu'un corps est échauffé et qu'un esprit commence à penser, il y a production de formes réelles par lesquelles des choses déjà existantes sont transformées. On comprend ainsi que l'activité de la nature, portée à une plus haute intensité, peut produire aussi, dans la génération, des changements substantiels et faire de la matière sans vie des êtres végétatifs et sensibles (n. 740). En vertu de cette puissance de transformer les réalités existantes, les créatures participent, d'une manière proportionnée à leur nature, à la puissance que possède Dieu de produire des êtres nouveaux. On peut même voir dans cette puissance des créatures une certaine analogie avec la puissance créatrice de Dieu, en tant qu'elle peut faire naître au moins des formes non subsistantes. Néanmoins, produire de rien des êtres subsistants, ou créer dans le sens strict du mot, c'est une œuvre réservée à la toute-puissance divine. Froschhammer ne peut pas objecter ici que cette doctrine

met une différence trop grande entre les choses qui sont subsistantes et celles qui ne le sont pas; car, en parlant précisément de cette différence, il dit avec autant de vérité que d'élégance que l'âme animale (c'est-à-dire la plus parfaite des formes substantielles non subsistantes) est à l'âme humaine ce qu'une ombre fugitive est à une réalité permanente[1]. Dès-lors, qu'y a-t-il d'étonnant à ce que les forces de la nature créée puissent bien produire des âmes animales, mais non des âmes humaines?

875. Sans doute, il dira encore que, puisque l'homme est par son âme tellement supérieur à l'animal, la puissance génératrice doit être en lui si parfaite qu'elle s'étend jusqu'à la création de l'esprit subsistant. Mais il ne faut pas perdre de vue que l'analogie fait ici complétement défaut. Il est vrai que les formes sont précisément ce qu'il y a de plus parfait dans la nature, car c'est d'elles que procèdent toute activité et toute vie; néanmoins cette puissance génératrice inépuisable, qui produit les formes les plus variées et les plus parfaites, ne rend pas la nature capable de faire sortir du néant ne fût-ce qu'un grain de poussière. Cela ne peut pas venir de ce qu'en général les éléments matériels seraient plus parfaits que la vie dont les formations supérieures de la nature sont douées; mais la raison doit s'en trouver dans cette seule prérogative qu'ils ont sur les principes vitaux, de subsister en eux-mêmes et de soutenir ces derniers. C'est pourquoi, en considérant les choses qui subsistent et celles qui ne subsistent pas dans leur relation à la puissance productrice, nous ne pouvons pas les comparer les unes aux autres comme des choses plus ou moins parfaites, mais nous devons les regarder comme totalement différentes. Ainsi nous pouvons bien dire : « Si la plante peut produire dans la matière un principe végétatif, pourquoi l'âme animale ne produirait-elle pas dans la ma-

[1] *Loc. cit.*, p. 112.

tière une âme animale? » mais nullement : « Si la nature peut produire de rien dans la matière le principe vital si parfait du lion, pourquoi ne pourrait-elle pas produire de même un grain de sable? » Pareillement, il ne serait pas légitime de raisonner ainsi : De même que le lion engendre une âme de lion, de même il faut que l'homme puisse engendrer une âme humaine. La raison de cette différence consiste encore en ce que l'âme humaine se distingue de l'âme animale, non d'une façon quelconque, mais en ce qu'elle subsiste en elle-même, possédant ainsi, outre les perfections qui caractérisent les formes, la prérogative de la matière, à cause de laquelle celle-ci ne peut aucunement être l'objet de la puissance génératrice.

Contentons-nous ici de ces quelques réflexions. Ayant à parler de la création dans la dissertation suivante, nous reviendrons sur cette question. Nous verrons alors comment l'antiquité cherchait à expliquer, par la nature de l'acte créateur, cette doctrine catholique que Dieu seul crée dans le sens strict du mot.

876. Continuons à présent l'examen des objections par lesquelles on veut infirmer l'argumentation des scolastiques contre le génératianisme. Il est clair, par toutes les considérations exposées, qu'on opposerait à tort cette objection : L'âme animale est engendrée, bien qu'elle soit simple; donc l'âme humaine peut également naître par génération. Car les scolastiques ne concluaient de la simplicité de l'âme qu'une seule chose, c'est qu'elle ne peut pas, comme les corps, naître d'une semence spirituelle; mais qu'elle ne puisse pas être engendrée comme l'âme animale, c'est ce qu'ils concluaient de sa subsistance. Mais voici qu'on s'appuie encore sur la génération divine. En Dieu, dit-on, la nature est simple; d'ailleurs le Père et le Fils subsistent en eux-mêmes; néanmoins le Fils est engendré de la substance du Père.

Que d'autres défenseurs du génératianisme fassent cette

objection, cela n'est pas étonnant, bien qu'on doive se demander pourquoi ils ne font pas mention de la réponse qu'on y a opposée depuis longtemps. Mais nous devons être surpris de voir que Froschhammer parle si souvent de la génération divine pour soutenir le génératianisme. Il aurait dû au moins nous expliquer comment il se fait que la génération soit une création (et en Dieu, certes, elle ne peut être une création secondaire), et que nous confessions néanmoins, selon la doctrine catholique sur laquelle il s'appuie, non-seulement que Dieu le Fils est engendré, mais encore qu'il est *engendré* et *non créé* (*non creatus, sed genitus*). Mais nous ne voulons pas trop insister sur ce point, de peur que notre contradicteur ne se mette encore en une nouvelle et plus terrible colère, croyant que nous voulons le rendre suspect d'arianisme, bien que nous nous proposions seulement de faire observer combien il est dangereux de confondre divers concepts, surtout si ces concepts sont nécessaires pour la solution de questions si profondes. Du reste, que la génération ne doive pas être confondue avec la création, c'est une vérité que l'étude de la génération divine rend de plus en plus évidente.

Nous avons expliqué plus haut (n. 870) la différence qui existe entre former, engendrer et créer. Aussi confessons-nous, d'après la foi catholique, que le Fils n'a pas été formé ou fait d'un être existant hors de Dieu, et qu'il n'a pas été produit de rien ou créé, mais qu'il a été engendré du sein, c'est-à-dire, de la substance du Père. Au contraire, le monde n'est pas formé d'une matière préexistante, il n'émane pas non plus de la substance de Dieu, mais il a été créé du néant.

877. On pourrait, toutefois, objecter ici que l'idée de la génération, telle que la scolastique l'établissait d'après Aristote, ne peut pas davantage s'appliquer à la génération divine. Selon cette définition, la génération est un acte qui *produit un changement*, et elle implique toujours une certaine *di-*

vision. Donc, si en Dieu, dont l'essence exclut tout changement et toute division, on trouve néanmoins une génération véritable, on ne peut pas conclure, de ce que l'esprit est simple et immuable quant à son être, qu'il soit incapable d'engendrer.

C'est presque dans les mêmes termes que les scolastiques eux-mêmes se proposent cette objection. En cherchant à la résoudre, ils ne dissimulent pas que le sens du mot « génération » a quelque chose de vague. D'après Aristote, la génération et la corruption constituent les deux espèces de tout changement possible. Suivant cette notion, le concept de la génération, d'une part, est très-étendu, car en ce sens on doit dire que les choses inanimées et même les simples accidents sont engendrés, mais, d'autre part, il devient très-restreint, puisqu'il ne s'applique plus qu'aux choses variables quant à leur être et à leurs phénomènes. Si, au contraire, on explique le mot « génération » dans le sens qui lui convient proprement d'après son acception commune, il désigne seulement l'origine d'êtres vivants. Dans la nature, il est vrai, cette origine implique toujours la transformation substantielle d'une chose préexistante, en sorte que, pour les générations qui ont lieu dans la nature, on peut ramener le concept de génération à celui de changement ; néanmoins, faisant abstraction de cela, on peut considérer la génération en soi, et, sous ce rapport, elle est l'origine d'une substance vivante émanant d'un principe vivant (*origo viventis a principio vivente*). Mais il est absolument de l'essence de la génération comme telle que l'être engendré non-seulement commence à exister par l'activité du générateur, mais encore procède de sa substance, et qu'il soit de même nature que lui. Si nous nous en tenons strictement à cette notion pure de la génération, elle peut être appliquée à la seconde personne de la Trinité dans le sens le plus complet et le plus vrai du mot. Le Fils est engendré, non simplement comme les substances naturelles, d'une chose appartenant d'une

certaine manière à la substance, mais, dans le sens le plus strict, de la substance même de Dieu. Il n'est pas simplement de la même nature, mais la même essence lui est numériquement commune avec le Père. En Dieu il y a donc, sans aucun doute, une génération véritable sans aucune division ni aucun changement[1].

Mais de là que peut-on conclure en faveur du génératianisme? On dit que dans la génération humaine l'âme, d'une part, donne la force organique à la matière dont se forme le corps, et, de l'autre, elle se *communique* d'une manière vivante selon sa nature spirituelle. Cette communication doit pourtant consister en ce qu'une nouvelle substance spirituelle se forme dans la matière. L'âme ne peut, en effet, se communiquer de telle façon que sa propre substance passe dans l'être engendré et que par la génération elle commence à exister en plusieurs individus, comme l'essence divine subsiste en plusieurs personnes. Elle ne peut pas non plus, comme les substances naturelles, faire émaner d'elle une chose quelconque (qu'on l'appelle semence ou autrement) qui s'unisse à la matière corporelle comme un élément spirituel dont se forme une âme nouvelle. La

[1] Nomine generationis dupliciter utimur. Uno modo communiter ad omnia generabilia et corruptibilia, et sic generatio nihil aliud est quam mutatio de non esse ad esse. (Voir l'explication donnée plus haut, n. 740.) Alio modo proprie in viventibus, et sic generatio significat originem viventis a principio vivente conjuncto, et hæc proprie dicitur nativitas. Non tamen omne hujusmodi dicitur genitum, sed proprie quod procedit secundum rationem similitudinis... in natura ejusdem speciei; sicut homo procedit ab homine, et equus ab equo. In viventibus autem, quæ de potentia in actum vitæ procedunt, sicut sunt homines et animalia, generatio utramque generationem includit. Si autem sit aliquod vivens, cujus vita non exeat de potentia in actum, processio, si qua in tali viventi invenitur, excludit omnino primam rationem generationis; sed potest habere generationem, quæ est propria viventium. — Sic igitur processio Verbi in divinis habet rationem generationis, procedit enim per modum intelligibilis actionis, quæ est operatio vitæ et a principio conjuncto et secundum rationem similitudinis. (S. Thom., *Summ.*, p. I, q. 27, a. 2.)

substance spirituelle ne peut ni comme génératrice contenir une matière pouvant se détacher d'elle, ni comme substance engendrée se former d'une telle matière[1]. Or, si l'âme ne peut communiquer ni sa substance tout entière, comme Dieu le Père, ni une partie de sa substance, comme les êtres naturels, en quoi peut donc consister cette communication vitale d'elle-même, si ce n'est en ce qu'elle serait *par sa seule activité* la cause de l'origine d'une nouvelle âme? Or ce serait là faire sortir cette nouvelle âme du néant par un acte créateur. Sous ce rapport, Froschhammer a donc très-bien saisi la vérité : pour que l'âme de celui qui est engendré arrive à l'existence par le générateur, il faut qu'elle soit posée par celui-ci en vertu d'un acte créateur. Mais, pour cette raison même, il n'aurait pas dû alors s'appuyer sur la génération divine ; car celle-ci diffère encore bien plus de la création que n'en diffère la génération des substances naturelles.

L'esprit ne peut donc engendrer ni de la manière dont la nature engendre, parce qu'il est simple et immuable quant à sa substance, ni de la manière dont Dieu engendre, parce que sa substance ne peut exister avec une personnalité multiple. Toutefois on ne peut pas dire pour cette raison que l'esprit soit inférieur à la nature ; car il vaut mieux pour lui de ne pouvoir pas engendrer que d'engendrer comme le font les substances naturelles. D'ailleurs il a dans sa vie spirituelle immanente une image

[1] Aussi à l'objection suivante : Anima rationalis constituta est inter Deum et res corporales media... Sed in Deo generatio invenitur, similiter in rebus corporalibus. Ergo et anima, quae est media, per generationem producitur ; — saint Thomas répond : In solo Deo potest esse una natura in pluribus suppositis et ideo in Deo solummodo potest esse generatio sine imperfectione mutationis et divisionis : unde nobiliores creaturae, quae sunt indivisibiles nec substantialiter transmutantur, sicut anima rationalis et Angelus, non generantur ; sed inferiores creaturae, quae sunt divisibiles et corruptibiles. Quaest. disp. de pot., q. 3, a. 9, ad 2m.

bien plus parfaite de la génération et de la spiration divines que n'en a la nature dans sa propagation, qui est toute tournée vers le dehors[1].

IV.

Examen des preuves qu'on apporte pour la génération des âmes.

878. Après avoir discuté les objections par lesquelles on voudrait infirmer la preuve de la création des âmes, tournons-nous vers les arguments qu'on apporte pour prouver leur génération. Ces arguments ne sont pas nouveaux; les scolastiques et en partie saint Augustin les avaient déjà examinés et en avaient montré la futilité.

Le premier argument se tire de la *nature* à laquelle l'homme appartient par son être sensible; des générations qu'on y découvre, on veut conclure, par analogie, que l'homme doit naître également par génération. Les scolastiques avaient déjà présenté cette objection, en la renforçant par diverses observations. Partout dans la nature, disaient-ils, nous voyons que la substance entière, depuis les parties les plus minimes jusqu'aux plus parfaites, se développe de la semence; pourquoi donc la semence de l'homme ne contiendrait-elle pas en puissance tout ce qui appartient à la nature humaine[2]? Et nous devons admettre

[1] Voir S. Thom., *Contr. Gent.*, lib. IV, c. 11, où cette doctrine est amplement traitée.

[2] In omnibus, quæ generantur ex semine, omnes partes rei generatæ simul comprehenduntur virtute in semine, licet actu non appareant, sicut videmus in tritico aut in quolibet alio semine, quod herba et culmus et internodia et fructus et aristæ virtute comprehenduntur in primo semine, et postea protenditur semen et dilatatur quadam consequentia naturali ad perfectionem, non assumens aliquid extrin-

que tout cela est communiqué à l'homme dans la génération d'autant plus que c'est l'âme, comme principe de toute activité, qui engendre, quoique avec le corps et par le corps; car il est de l'essence de la génération que l'être engendré soit d'une nature semblable à celle du principe générateur [1]. Enfin, si l'on veut maintenir l'unité de l'être et de la nature de l'homme, on ne peut pas distribuer sa production entre deux principes actifs. Car chacune des causes productrices pose évidemment par son acte un être. Si donc le corps est produit par celui qui l'engendre, et que l'âme soit produite par Dieu, le corps a son être propre et l'âme a le sien. Alors leur union ne peut plus constituer que l'unité appelée formelle. L'unité réelle de l'être implique donc une égale unité de l'origine et partant de l'activité productrice [2].

879. Or, pour apprécier ces raisonnements, on ne peut nier qu'en étudiant la nature, nous pourrions être tentés d'expliquer la génération de l'homme de la même manière que celle des êtres de la nature, si nous ne trouvions pas dans la constitution particulière de l'homme des raisons toutes spéciales qui s'opposent à cette explication. Or, lorsque nous considérons la chose de plus près, nous comprenons non-seulement que cet accord dans le mode de la propagation est impossible, mais encore que cette diversité dans la manière dont se propagent les êtres naturels et l'homme, loin de troubler l'harmonie des choses, est au contraire tout à fait conforme à l'ordre général. L'âme humaine ne peut naître par génération, mais seulement par

secum. Constat autem, animam esse partem hominis. In semine igitur hominis virtus continetur anima humana : non autem ex aliqua exteriori causa principium sumit. (S. Thom., *Contr. Gent.*, lib. II, c. 88, n. 3.)

[1] S. Bonav., *loc. cit.*, n. 4. — Cf. S. Thom., *Contr. Gent.*, loc. cit., n. 4. — *De pot.*, q. 3, a. 9, n. 5, 6.

[2] S. Thom., *Contr. Gent.*, loc. cit., n. 3. — Cf. *De pot.*, loc. cit., n. 21, 22.

une création divine, parce qu'elle est substance et substance immatérielle ou esprit; or voilà précisément ce qui détruit aussi l'analogie qu'on remarque généralement sous d'autres rapports entre l'homme et les choses naturelles. Par cette constitution de son âme, l'homme sort de la sphère des choses naturelles et se trouve placé à un degré où il appartient aussi bien au monde des esprits qu'au règne de la nature. Il est synthèse d'esprit et de nature; et, si cet être synthétique se montre en tout ce qui concerne l'homme, comment ne se révélerait-il pas aussi dans son origine? A juste titre, on invoque ici avant tout son immortalité. Semblable à cet égard aux substances naturelles, l'homme est sujet à la mort; il ne meurt pourtant que pour le corps, non quant à l'âme. Ainsi nous ne devons pas être surpris que dans son origine il ressemble pour le corps aux brutes, tandis qu'il est semblable aux anges quant à son âme. Les forces génératrices de la nature ne peuvent produire que ce que ses forces dissolvantes peuvent de nouveau détruire. D'ailleurs il faut ici prendre en considération les rapports que l'homme a avec Dieu. Tout ce qui existe doit tendre vers Dieu, auteur de toutes choses. La nature n'atteint cette fin dernière qu'en s'unissant dans l'homme avec l'esprit, tandis que l'esprit est destiné à entrer avec Dieu en un commerce immédiat. Il n'est donc pas étonnant que l'homme, en tant qu'il appartient à la nature, ne reçoive de Dieu son existence que par le moyen des forces génératrices de la nature, mais que, comme esprit, il obtienne l'être immédiatement de la toute-puissance divine[1].

880. A présent il n'est pas difficile de répondre aux diverses observations par lesquelles on renforce l'objection tirée de l'analogie des substances naturelles. A la vérité, dans la nature, c'est d'une simple semence que se développe

[1] Cf. S. Thom., *Cont. Gent.*, lib. II, c. 87, n. 5. — S. Bonav., *loc. cit.*

toute la substance vivante jusqu'à ses parties les plus parfaites. Toutefois, même ce qu'il y a de plus parfait dans la nature, la sensibilité, a toujours le caractère d'une chose matérielle, tandis que ce par quoi l'homme possède la perfection qui lui est propre appartient à un tout autre ordre de choses. Pourquoi donc un élément d'une origine supérieure ne devrait-il pas s'unir, dans la génération de l'homme, à l'élément matériel dont germe le corps[1]? — D'autre part, il est très-vrai que c'est l'âme qui engendre par le moyen du corps, et qu'il faut déterminer d'après elle la nature de l'être engendré. Aussi la force plastique qui forme l'embryon humain est-elle de telle nature qu'elle fait naître un corps apte à la vie sensible plus parfaite et plus noble qui convient à l'homme. Si l'âme ne produit pas également le principe qui anime ce corps, cela vient, non de ce que la force génératrice est imparfaite en elle, mais de ce que ce principe, c'est-à-dire l'esprit, ne peut point être engendré[2]. Et si l'on dit qu'un organisme est parfait, quand il peut en produire un autre qui lui ressemble, on n'a pas le droit d'appliquer ce principe à un organisme dans lequel se trouve, outre la vie organique, une autre vie toute différente. D'ailleurs on peut soutenir avec vérité que l'homme possède cette puissance même. Le corps qu'il engendre non-seulement est apte à être animé par

[1] Sciendum est, in semine (rerum naturalium) virtute contineri omnia illa, quæ virtutem corpoream non excedunt, sicut fœnum, culmum, internodia et similia : ex quo concludi non potest, quod id hominis, quod totam virtutem corpoream excedit, in semine virtute continetur, ut octava (ratio adversa) concludebat. (*Contr. Gent.*, lib. II, c. 89.)

[2] Homo generans generat sibi simile in specie per virtutem formæ suæ, scilicet animæ rationalis; non quod ipsa sit immediatum principium in generatione humana agens, sed quia vis generativa et ea, quæ in semine agunt, non disponerent materiam, ut fieret corpus perfectibile anima rationali, nisi agerent ut instrumenta quædam rationalis animæ. Et tamen ista actio non potest pertingere ad factionem animæ rationalis, rationibus prædictis. (*De pot.*, loc. cit., ad 6.)

une substance spirituelle, mais encore il exige une telle âme. De même que, suivant le cours naturel des choses, une matière inflammable et parfaitement disposée s'enflamme nécessairement sous l'action d'une flamme, de même l'embryon humain est nécessairement animé par une âme spirituelle, bien qu'elle n'émane pas de lui [1]. Et si l'on compare l'homme aux substances naturelles, est-ce une imperfection que l'homme engendre un corps obtenant sa perfection naturelle, non par les forces de la nature, mais seulement par une intervention divine, de manière toutefois qu'il l'obtient infailliblement en vertu d'une loi établie pour la nature humaine?

881. On prouve encore par les considérations qui précèdent que, dans la doctrine scolastique, on attribue au corps et à l'âme une origine différente sans mettre en péril l'unité de la nature humaine. La production du corps par les générateurs consiste, comme nous venons de le dire, en ce que la matière est transformée en un sujet approprié à l'âme humaine. Or, que cela se fasse, comme on incline à l'admettre de nos jours, par la simple union de la semence masculine et de la semence féminine dans la conception, ou, comme on le croyait autrefois, seulement par l'organisation complète de la matière séminale, toujours est-il que l'âme est créée par Dieu dans le corps, dès que celui-ci est apte à l'union avec elle, si bien que l'âme ne commence pas à exister avant d'être unie au corps. La matière est préparée ou disposée à cette union, lorsqu'elle est capable d'être élevée par l'âme à l'être et à la vie qui distinguent l'homme. Par conséquent, au moment même de son union avec l'âme, la matière cesse d'être ce qu'elle était, c'est-à-dire un embryon, et elle devient un corps humain.

[1] Homo sibi simile in specie generat, in quantum virtus seminis ejus dispositive operatur ad ultimam formam, ex qua homo speciem sortitur. (*Contr. Gent.*, loc. cit.) — Cf. *De pot.*, loc. cit., ad 6, où la question est traitée plus amp.ement.

Toutefois, si elle devient ainsi un corps humain, c'est aussi bien par un effet de la génération qui l'a formée à cette union, en sorte qu'elle pouvait et devait recevoir l'être humain, qu'en vertu de la création de l'âme par laquelle elle reçoit cet être effectivement. C'est pourquoi saint Thomas enseigne que, si l'on attribue la production du corps aux parents et celle de l'âme à Dieu, il ne faut pas entendre ces paroles comme si les parents conféraient l'être au corps et que Dieu séparément donnât l'être à l'âme. Au contraire, Dieu crée l'être de l'âme dans le corps, après que les parents ont préparé celui-ci à devenir participant de ce même être par l'âme qui lui est unie. Mais que dans ce cas l'origine d'un seul être soit attribuée à une double opération, cela n'est pas inconvenant, dit encore le saint docteur, parce que l'une de ces opérations est subordonnée à l'autre. C'est ainsi que, dans la nutrition et le développement des substances naturelles, l'âme et les forces élémentaires de la matière concourent à la production du même effet. La force plastique de l'âme fait que la matière alimentaire soit reçue dans la substance du corps, et qu'elle soit déterminée à un autre être, mais seulement après que les forces élémentaires, qui sont mises au service de l'âme, l'auront préparée à cette transformation [1]. Cette comparaison, évidemment, ne doit pas

[1] Pro tanto in homine non est duplex esse, quia non est sic intelligendum, corpus esse a generante et animam a creante, quasi corpori acquiratur esse separatim a generante et separatim animæ a creante; sed quia creans dat esse animæ in corpore, et generans disponit corpus ad hoc, quod hujus esse sit particeps per animam sibi unitam.

Duo agentia omnino disparata non possunt hoc modo se habere, quod actio unius terminetur ad materiam et alterius ad formam; hoc tamen contingit in duobus agentibus ordinatis, quorum unum est instrumentum alterius... (*De pot.*, loc. cit., ad 5 et 6.)

Contingit quandoque, quod actio principalis agentis pertingit ad aliquid in operato, ad quod non pertingit actio instrumenti; sicut vis vegetativa ad speciem carnis perducit, ad quam non potest perducere calor ignis, qui est ejus instrumentum; licet operetur disponendo ad eam resolvendo et consumendo. Quum igitur omnis virtus

être pressée outre mesure ; elle montre seulement que des forces inférieures peuvent concourir, avec des forces supérieures qui les dominent, à la production d'un seul et même être. L'homme, de même que toute créature, possède son être et son opération propres, mais pour l'un comme pour l'autre il reste toujours dépendant de Dieu. Aussi l'homme et toutes les causes créées (*causæ secundæ*) ne sont que les instruments de la cause suprême (*causa prima*), bien que chacune de ces causes secondes opère selon sa nature et sous ce rapport avec indépendance. Or Dieu, voulant l'existence et la propagation des hommes, devait, par une conséquence naturelle et nécessaire, laisser commencer l'œuvre de la génération par les forces de la nature, pour la compléter par son opération immédiate.

Or, comme les générateurs produisent, avec cette indépendance relative que possèdent les causes secondes, un corps qui, tant que subsistent les lois de la nature, peut et même doit devenir un homme par son union avec l'âme, on voit clairement combien est vaine l'objection qu'on oppose au créatianisme, savoir, que selon cette doctrine l'homme n'engendre qu'une nature animale, et qu'ainsi les parents sont appelés à tort auteurs de leurs enfants[1]. Certes, s'il en était ainsi, comment, de cette vérité révélée qu'en Jésus-Christ la nature humaine est unie à la nature divine dans une seule personne, pourrait-on alors conclure que la Vierge Marie est en toute vérité *Mère de Dieu*, comme l'Église l'a

naturæ activa comparetur ad Deum sicut instrumentum ad primum et principale agens ; nihil prohibet, in uno et eodem generato, quod est homo, actionem naturæ ad aliquid hominis terminari et non ad totum, quod fit actione Dei. (*Contr. Gent.*, loc. cit., ad 2.)

[1] Totus homo egreditur de femore generantis propter hoc, quod virtus seminis de femore egredientis operatur ad unionem corporis et animæ disponendo materiam ultima dispositione, quæ est necessaria ad formam, ex qua unione homo habet, quod sit homo : non autem ita, quod quælibet pars hominis per virtutem seminis causetur. (*De pot.*, loc. cit., ad 2.)

solennellement professé dès les premiers siècles? D'ailleurs on ne peut trouver aucun inconvénient en ce que Dieu crée simplement l'âme et qu'il abandonne la formation du corps à la nature humaine. Dieu opère dans la génération de l'homme comme l'exige la nature synthétique de celui-ci, c'est-à-dire il opère en elle tout à la fois de la manière dont il intervient dans la propagation des substances naturelles, et de la manière dont il donne l'existence aux esprits. Il est l'auteur de tout l'homme, engendrant le corps par le moyen des forces de la nature et produisant l'âme immédiatement [1].

882. Mais, objecte-t-on en outre, il est plus conforme à la raison de croire que Dieu a disposé le monde dès le principe de manière que celui-ci n'ait besoin que de l'influence conservatrice et du concours de Dieu, sans que des créations nouvelles soient nécessaires. Du reste, voilà ce qui est exprimé dans nos livres saints où nous lisons : « Au septième jour Dieu se reposa de toutes ses œuvres. » Mais saint Augustin avait déjà répondu à cette objection des génératianistes. La création, dit-il, était achevée après que Dieu eut donné l'existence à toutes les espèces d'êtres qu'il devait créer, et Dieu a cessé de créer en ce sens qu'il ne produit plus, à partir de ce jour, des choses d'espèces nouvelles, mais qu'il multiplie seulement les individus existants, et en vertu de causes qu'il a mises en eux. Or c'est ce qui s'applique aussi à l'homme; car les corps qui tirent leur origine, par la génération naturelle, des premiers corps produits immédiatement par Dieu, sont tels que par leur nature ils doivent être unis à des âmes

[1] Neque etiam sequitur... quod sit imperfecta operatio tam Dei quam naturæ. Virtute enim Dei utrumque fit et corpus et anima, licet formatio corporis sit ab eo mediante virtute seminis naturalis, animam autem immediate producat. Neque etiam sequitur, quod actio virtutis seminis sit imperfecta, cum perficiat hoc, ad quod est. (*Contr. Gent.*, loc. cit.)

telles que Dieu en avait créé dès le principe. D'où il suit que dans la propagation de l'homme l'activité créatrice de Dieu n'est pas moins convenable que ne l'est son concours pour la multiplication des êtres naturels[1]. Et comme les créations d'âmes nouvelles ont lieu précisément en vertu du cours naturel des choses, c'est à tort qu'on voudrait voir en elles une série de miracles.

C'est ainsi que les théologiens ont toujours compris cette *ordination* ou *disposition divine* dont parlent saint Augustin et d'autres Pères, en particulier Théodoret. Qu'il nous soit permis de nous arrêter un peu aux paroles de ce dernier. Il dit que l'âme ne vient pas du dehors dans le corps humain, et qu'elle ne se développe pas de la semence, mais qu'elle arrive à l'existence en vertu d'une disposition divine selon la loi qui a été mise dans la nature dès le principe[2]. Or jusqu'à présent les théologiens avaient cru que, dans ces paroles, Théodoret rejetait la préexistence des âmes et le génératianisme pour affirmer ensuite le créatianisme comme la seule doctrine vraie. Mais de nos jours certains auteurs les expliquent tout autrement. En disant que l'âme ne vient pas *du dehors*, Théodoret aurait exclu la création des âmes

[1] Quia non alterius generis creatura est anima, quam illius, secundum quam sexto die factus est homo ad imaginem Dei, non recte dicitur Deus ea facere nunc, quæ tunc non consummavit. Jam enim tunc animam fecerat, quales et nunc facit, et ideo non aliquid novum creaturæ genus nunc facit, quod tunc in suis consummatis operibus non creavit; nec contra illas causales rationes rerum futurarum, quæ universitati tunc indidit, hæc ejus operatio est, sed potius secundum ipsas : quandoquidem corporibus humanis, quorum ex illis primis operibus propagatio continuata operatione protenditur, tales congruit animas inseri, quales nunc facit et inserit. (*De Gen. ad litt.*, lib. X, c. 3.)

[2] Selon la doctrine de l'Écriture sainte, dit-il, le corps est animé : Οὐ θύραθεν πόθεν τῆς ψυχῆς εἰςκρινομένης, οὐδέ γε ἐκ τῆς γονῆς φυομένης, ἀλλά γε τῷ θείῳ ὅρῳ κατὰ τὸν ἐξ ἀρχῆς ἐντεθέντα ἐν τῇ φύσει νόμον δεχομένης τὴν γένεσιν. (*De cur. Græcar. affect.*, disp. v, p. 34. Tom. IV, *ed. Schulze.*)

par Dieu, et, par ce qu'il dit de la semence, il aurait nié la génération matérialistique des âmes; mais il aurait expliqué la véritable origine de l'âme en supposant que Dieu ait conféré à la nature humaine la puissance d'engendrer des âmes. Ce serait cette puissance que nous devrions voir dans la loi qui a été mise dans la nature [1]. Or, supposé que les paroles citées de Théodoret, prises séparément, permettent une telle interprétation, toujours est-il que le contexte la rend impossible. Quelques lignes plus haut, Théodoret avait déjà dit que l'âme ne vient pas « du dehors »; mais voici comment il s'était exprimé alors : « Le corps est formé des matières élémentaires, mais l'âme n'est pas introduite dans le corps, comme si *elle avait déjà existé auparavant;* au contraire, elle est *créée* seulement après que le corps a été formé [2]. » Les théologiens pouvaient donc admettre à juste titre que ces mots « du dehors » excluent, non la création de l'âme par Dieu, mais sa préexistence. De même, ils ne pouvaient pas concevoir la loi qui a été mise dans la nature comme étant la puissance d'engendrer des âmes, mais ils devaient l'expliquer dans le sens indiqué par saint Augustin. Par la disposition divine en vertu de laquelle naissent les âmes ils ne pouvaient entendre que l'activité créatrice de Dieu; car Théodoret dit formellement que l'âme est créée après la formation complète du corps. Il se sert du mot δημιουργεῖσθαι qui est, chez les Pères grecs, l'expression propre pour désigner l'acte créateur de Dieu; encore que peut-être il se trouve parfois dans leurs écrits, comme chez les auteurs profanes, avec une autre signification, toutefois je ne pense pas qu'il désigne jamais l'activité génératrice des créatures. Mais ce qui est tout à fait

[1] Froschhammer, *loc. cit.*, p. 28 et ss.

[2] Voici, dit-il, la doctrine unanime des prophètes et des Apôtres : Ἀπὸ γῆς μὲν καὶ ὕδατος καὶ τῶν ἄλλων στοιχείων διαπλασθῆναι τὸ σῶμα· τὴν δὲ ψυχὴν οὐ προϋπάρχουσαν εἰς τοῦτο καταπεμφθῆναι, ἀλλὰ μετὰ τὴν τούτου δημιουργηθῆναι διάπλασιν.

décisif, c'est que, d'après la doctrine formelle de Théodoret, l'âme n'arrive à l'existence que lorsque la formation du corps est achevée, pensée qu'il explique aussitôt plus au long. Or voilà ce qui est absolument incompatible avec la génération de l'âme, à moins qu'on ne la fasse émaner de la semence par un développement interne. Le créatianisme peut admettre que l'âme est créée au moment de la conception; mais il n'est pas permis au génératianisme, s'il ne veut pas devenir matérialistique, de supposer qu'elle naisse plus tard. En effet, l'esprit peut bien n'être dans le premier germe que d'une manière simplement potentielle, en ce sens qu'il n'exerce pas encore l'activité qui lui convient en tant qu'esprit, mais non en ce sens qu'il existe dans le germe quelque chose d'où naisse l'esprit lui-même ou sa substance. Or Théodoret parle, non du moment où l'esprit commence à se manifester, mais du commencement de son être même, et c'est ce commencement qu'il place après la formation du corps. Si l'âme commence à exister après que le corps est formé, et si, comme il le déclare si nettement, elle ne tire pas son origine de la semence, il faut absolument qu'elle soit créée par Dieu. — Du reste, si nous nous sommes arrêtés à l'examen de ce passage, c'est qu'il est propre à répandre une certaine lumière sur la question même. S'il ne s'était agi que de trouver dans les écrits de Théodoret des témoignages favorables au créatianisme, il nous aurait suffi de citer certaines paroles qui terminent le traité précédent : car il y dit en termes formels que Dieu *forme* (διαπλάττει) sans doute les *corps* de corps préexistants, mais qu'il *crée les âmes de rien* (ἐκ τῶν μὴ ὄντων δημιουργεῖ); toutefois, ajoute-t-il, ceci ne s'applique qu'aux âmes des hommes et non à celles de toutes les substances vivantes[1].

[1] Καὶ γὰρ ἐξ ὑποκειμένων σωμάτων διαπλάττει τῶν ζώων τὰ σώματα, καὶ ἐκ μὴ ὄντων δημιουργεῖ τὰς ψυχάς, οὐχ ἅπασι τοῖς ζώοις ἀλλὰ μόνοις ἀνθρώποις. (*Op. cit.*, disp. IV.)

883. Pour combattre cette disposition de Dieu en vertu de laquelle l'âme naît infailliblement par la création dans le corps engendré, certains auteurs disent encore avec Apollinaire qu'alors Dieu donnerait la fécondité, par son intervention immédiate, même à la génération criminelle. A cette objection, saint Jérôme déjà avait répondu qu'on ne peut accuser la terre de ce qu'elle fait germer le blé volé et qu'elle féconde les semences déposées dans son sein par une main impure. Saint Augustin approuve cette réponse, et il ajoute que l'objection d'Apollinaire n'a d'ailleurs jamais fait impression sur lui. N'est-ce pas le caractère de la providence divine, dit-il, de faire sortir le bien même de nos œuvres mauvaises[1]? Saint Thomas, selon son habitude, résume ces réponses, en faisant une brève distinction. Ce qui rend mauvaise une telle génération, c'est le déréglement de la passion, le consentement des générateurs à une volupté defendue, et Dieu n'y coopère pas. Mais l'effet de leur union coupable, c'est-à-dire la conception et le développement du corps, étant un effet de la nature, est bon en soi; aussi Dieu y coopère et le complète par la génération de l'âme[2].

Froschhammer insiste encore, en se plaçant à un autre

[1] Quod ipse respondisti, non esse vitium sementis in tritico, quod furto dicitur ablatum, sed in eo, qui frumenta furatus est, nec idcirco terram non debuisse gremio suo confovere, quia sator immunda ea projecerit manu, elegantissima similitudo est. Quam et antequam legerem, nullas mihi objectio ista de adulterinis fetibus hac in quæstione fecit angustias, generaliter intuenti multa bona Deum facere etiam de nostris malis et nostris peccatis. Animalis autem cujuscumque creatio, si habeat pium prudentemque consideratorem, ineffabilem laudem Creatori excitat : quanto magis creatio non cujuslibet animalis, sed hominis? Si autem causa creandi quæritur, nulla citius et melius respondetur, nisi quia omnis creatura Dei bona est. Et quid dignius, quam ut bona faciat Deus, quæ nemo potest facere nisi Deus? (Epist. ad Hieron., n. 15.)

[2] Summ., p. 1, q. 118, a. 2, ad 5. — De pot., q. 3, a. 9, ad 25. — Cf. S. Bonav., loc. cit., ad 6.

point de vue. En admettant, dit-il, qu'avec le corps l'âme elle-même est engendrée, on comprend sans peine pourquoi la luxure est un crime énorme; c'est qu'alors on abuse d'une puissance noble et mystérieuse de la nature humaine, et qui est comme la parole créatrice persistante de Dieu. Au contraire, en supposant que les âmes sont créées par Dieu, on ne s'explique guère pourquoi les actes impudiques sont autre chose que des actes de la nature sensible, surtout quand ils n'aboutissent pas à la conception et ainsi ne donnent pas lieu à la coopération créatrice de Dieu [1]. — Nous répondons : Les actes de la nature sensible deviennent coupables, lorsqu'ils ne sont pas réglés d'après la loi morale, et le péché qu'ils renferment est d'autant plus grand que les fins contre lesquelles on agit sont plus nobles et plus élevées. L'impureté est donc un grave péché, parce qu'on abuse en elle de ce qui n'a été donné que pour la conservation convenable du genre humain, par conséquent pour le bien commun. A cela s'ajoute qu'en elle, plus qu'en toute autre délectation sensible, l'esprit succombe à la chair. Ces raisons subsistent de quelque manière qu'on explique la propagation de l'homme. Or, si la puissance génératrice est de si haute importance pour celui qui suppose qu'elle produit avec la nature sensible l'âme spirituelle de l'homme, sa dignité n'est-elle pas sans proportion bien plus haute pour l'homme persuadé qu'elle a été donnée dans un but qui ne peut être atteint sans que Dieu lui-même s'unisse à l'homme par son opération immédiate? Et si, d'après l'opinion que nous combattons, la luxure reste gravement coupable même dans les cas où n'opère pas la « parole créatrice » déposée dans la nature, parce que c'est toujours l'abus d'une puissance qui devait la contenir, à combien plus forte raison ne l'est-elle pas si la puissance, dont on abuse pour des plaisirs

[1] *Loc. cit.*, p. 203.

abjects, provoque, par sa nature, la parole créatrice *immédiate* de Dieu?

884. Nous arrivons maintenant à l'objection qui se tire de ce que l'âme se développe peu à peu, et s'épanouit lentement à proportion que se forme le corps. Saint Thomas avait déjà formulé cette difficulté, et il répond en peu de mots que cette observation prouve sans doute la nécessité d'un corps formé et développé, pour que l'âme puisse exercer convenablement son activité, mais on ne peut pas en conclure que le corps et l'âme aient la même origine[1]. En effet, quoique l'activité propre à l'âme humaine (la pensée et les volitions) ait lieu dans l'âme et non dans les organes du corps, elle présuppose néanmoins comme une condition la sensibilité développée. Mais si l'on objecte que précisément l'âme, créée immédiatement par Dieu, ne pourrait pas dépendre ainsi de la sensibilité, nous trouvons la réponse dans les explications données plus haut sur la différence de l'âme humaine d'avec le pur esprit et sur sa destination à l'union avec le corps. L'âme humaine possède sans doute, comme substance spirituelle, une faculté intellectuelle; mais c'est une faculté qui a besoin des sens pour se développer. Nous concluons donc que pour ce motif elle est, par sa nature même, unie à un corps. Et comme elle possède

[1] Eorum, quorum invenitur idem processus et terminus, oportet esse idem originis principium. Sed in generatione hominis idem processus corporis et animæ et idem terminus invenitur. Secundum enim, quod figuratio et quantitas membrorum procedit, et animæ etiam operationes magis ac magis manifestantur. Nam prius apparet operatio animæ sensitivæ et tandem corpore completo operatio animæ intellectivæ. Ergo idem est principium animæ et corporis. Sed principium originis corporis est per decisionem seminis. Ergo est et principium originis animæ. (*Contr. Gent.*, lib. II, c. 88, n. 9.)

Quod operationes animæ videntur proficere in processu generationis humanæ, sicut proficiunt corporis partes, non ostendit animam humanam et corpus idem principium habere, sed ostendit, quod dispositio partium est necessaria ad animæ operationem. (*Ibid.*, c. 89.)

dans ce but, outre les facultés intellectuelles, des forces vitales sensibles, il convient à sa nature qu'elle n'opère par les premières que lorsque les dernières sont pleinement développées. Or le développement des forces sensibles dépend de la formation des organes corporels. Si donc l'âme humaine, en sortant des mains de Dieu, est un esprit non-développé, c'est-à-dire sans activité ni liberté actuelles, Dieu la crée telle que l'exige sa nature (n° 829).

885. La dernière objection est prise de l'unité du genre humain et de la doctrine catholique relative au péché originel et à la rédemption qui supposent cette unité. Assurément les hommes sont unis dans un même genre, non simplement par des liens moraux, mais encore par des liens physiques; toutefois de manière que chaque homme conserve sa personnalité. Ici se montre donc encore la nature synthétique de l'homme en vertu de laquelle il appartient aussi bien au monde des esprits qu'au règne de la nature. Dès-lors une doctrine, expliquant la propagation de l'homme d'une manière conforme à cette nature synthétique ne peut se mettre en contradiction avec cette unité. En tant qu'être naturel, l'homme se propage par voie de génération, et de là vient l'unité physique du genre humain; mais, comme il est en même temps esprit, la génération naturelle est accompagnée d'une création divine, et de là résulte la prérogative de la personnalité.

Quant aux dogmes du péché originel et de la rédemption, nous nous expliquons sans doute par l'unité que le genre humain possède en vertu de son origine, comment il pouvait être représenté devant Dieu aussi bien par le premier Adam que par le second; mais cette raison ne suffit pas à elle seule, et elle ne suffit pas, parce que l'unité de l'espèce ne supprime pas la personnalité de l'individu. Le péché originel n'est pas simplement un mal, mais il est une coulpe et une coulpe qui pèse sur tout le genre humain non simplement de manière que tous les hommes

expient la faute d'un seul, mais de telle façon que par la propagation elle passe à tous les hommes individuels, devenant propre à chacun[1]. La difficulté consiste donc à comprendre comment le péché d'Adam peut, sans notre participation personnelle, devenir notre péché et nous rendre coupables. Si le péché originel consistait uniquement dans une certaine disposition mauvaise de l'âme, semblable aux maladies innées du corps, peut-être pourrait-on l'expliquer dans une certaine mesure en supposant que nous descendons d'Adam, même quant à l'âme. Mais que nous naissions enfants de colère, coupables et méritant des châtiments, c'est ce qu'on n'explique pas mieux par une telle propagation de l'âme que par celle du corps. Du reste, c'est une entreprise entièrement vaine et impossible d'expliquer, par le cours naturel des choses, des faits appartenant à un ordre plus élevé et mystérieux. Le surnaturel est fondé sur le naturel en ce sens qu'il s'accorde parfaitement avec lui, mais il n'a pas son fondement dans la nature comme s'il était contenu en elle ne fût-ce que par la puissance, si l'on entend par celle-ci plus que la simple réceptivité. En conséquence, il est impossible d'expliquer le surnaturel uniquement par les choses naturelles. L'ordre surnaturel qui règne actuellement, et en vertu duquel la représentation de tous les hommes par Adam et par Jésus-Christ était possible, est en harmonie avec la nature de l'homme, mais il n'est pas donné avec cette nature ou il n'en est pas une conséquence nécessaire. Donc, de ce que par notre origine commune nous formons un genre, nous comprenons pourquoi Dieu a voulu cette représentation pour les hommes et non pour les anges; mais, puisque par notre nature spirituelle nous sommes pourtant des êtres libres et personnels, nous comprenons également que cette

[1] Adæ peccatum origine unum est, et propagatione non imitatione transfusum omnibus, inest unicuique proprium. (*Conc. Trident.*, sess. V.)

représentation, pour n'être pas, de la part de Dieu, une imputation purement arbitraire, suppose un ordre moral qui n'est pas fondé simplement sur la nature des choses. Toutefois n'insistons pas plus longtemps sur ces doctrines dont la discussion plus approfondie appartient à la théologie.

886. Mais nous ne devons pas passer sous silence une difficulté d'une tout autre nature. Si, comme autrefois on le croyait presque universellement, l'âme est créée, non au moment de la conception, mais seulement dans le corps déjà formé, on se demande d'où venait la vie qui existait déjà auparavant dans l'embryon. Sur cette question, les avis étaient partagés. Quelques-uns supposaient que les fonctions vitales qui s'observent dans l'embryon proviennent de l'âme de la mère; mais c'était nier la vie de l'embryon au lieu de l'expliquer. Là où se manifeste une formation et un accroissement organiques, il faut admettre un principe vital interne; à plus forte raison la vie sensible est-elle impossible sans un tel principe. D'autres croyaient en conséquence que les forces de la nature produisent d'abord un principe purement organique ou un principe végétatif, et, quand l'organisation est plus avancée, un principe sensible qui existerait avec le premier, et que l'âme spirituelle, créée par Dieu, s'unit enfin comme une forme supérieure à l'un et à l'autre. Mais cette opinion ne pouvait être embrassée que par les partisans de la trichotomie. D'autres encore trouvaient plus probable que la force plastique de la semence, après avoir façonné les premiers organes, se transforme en âme végétative, puis en âme sensible, enfin, par une influence divine que l'on concevait comme une sorte d'illumination, en une âme raisonnable. Mais cette explication est absolument à rejeter, parce qu'elle méconnaît la différence essentielle entre l'esprit et la nature. Une vie engendrée par la nature ne peut pas plus, par un perfectionnement graduel, devenir esprit qu'en général

une substance matérielle ne peut être transformée en une substance immatérielle. C'était donc l'opinion commune que les forces génératrices de la nature, à la vérité, produisent d'abord un principe vital purement végétatif, puis un principe sensible, et qu'enfin, l'organisation étant complète, l'âme raisonnable est créée; toutefois on n'admettait ni que ces principes persistent les uns à côté des autres, ni que le principe moins parfait se transforme dans le principe plus parfait, mais que ce dernier prend la place du premier.

Cette doctrine que saint Thomas, combattant les autres théories exposées plus haut, enseigne en plusieurs endroits[1], a trouvé, de nos jours, des contradicteurs en diverses écoles. Les nouveaux défenseurs du génératianisme y voient la preuve que le créatianisme implique des difficultés insolubles, et les partisans du dualisme moderne ont trouvé plus simple de le ridiculiser. Cependant les premiers n'auraient pas dû perdre de vue que cette difficulté ne vient nullement de la vérité qu'ils combattent, savoir, que l'âme est créée par Dieu, mais qu'elle est fondée sur cette opinion très-répandue au moyen âge et qu'exprimait plus haut Théodoret, savoir, que l'âme n'est créée et unie au corps que lorsque celui-ci est déjà formé. Dans les œuvres d'Aristote on lit déjà que l'animal est une substance végétative avant d'être une substance sensible, et que, de même, l'embryon humain reçoit d'abord une nature animale et, seulement après, la nature humaine[2]. On regardait cette opinion comme fondée, parce qu'une forme ne naît que lorsque la

[1] On la trouve exposée avec assez d'étendue *Contr. Gent.*, lib. II, c. 89. — Cf. *Summ.*, p. I, q. 118, a. 2, ad. 2. — *Quæst. disp. de pot.*, q. 3, a. 9, ad 9. — *De anima*, a. 11, ad 1.

[2] Πρῶτον μὲν γὰρ ἅπαντ' ἔοικε ζῆν τὰ τοιαῦτα φυτοῦ βίον · ἑπομένως δὲ δῆλον ὅτι καὶ περὶ τῆς αἰσθητικῆς λεκτέον ψυχῆς καὶ περὶ τῆς νοητικῆς. Πάσας γὰρ ἀναγκαῖον δυνάμει πρότερον ἔχειν ἢ ἐνεργείᾳ. (*De generat. anim.*, lib. II, c. 3.)

matière est devenue un sujet apte à la soutenir. Toutefois, même parmi les scolastiques, il y a toujours eu des docteurs qui regardaient comme plus probable que l'âme est créée dans l'embryon, non pas sans doute au premier instant de la conception, mais aussitôt que les premiers organes sont formés par la force plastique de la semence, en sorte qu'aucun autre principe vital n'est antérieur dans l'embryon à l'âme raisonnable. Car, disaient-ils, comme l'âme humaine est douée non-seulement de facultés spirituelles, mais encore de forces vitales sensibles et végétatives, la matière est pour l'âme, dès que l'organisation a commencé, un sujet qui répond à sa nature et dans lequel elle opère d'abord seulement comme principe végétatif, puis comme principe sensible, plus tard enfin comme principe spirituel. C'est ainsi qu'on croyait aussi pouvoir expliquer les paroles d'Aristote, les entendant d'un développement graduel de diverses puissances, et non d'une naissance successive de principes distincts[1].

887. Encore que l'on donne la préférence à cette dernière opinion, certes, la doctrine de saint Thomas ne mérite pas pour cela les sarcasmes que les Günthériens se sont permis à son égard. Dans la nature, dit le Docteur angélique justifiant lui-même sa théorie, nous voyons se former bien des corps inorganiques par une simple transformation des éléments. Nous comprenons la formation de ces corps par la raison que, tout en différant de la matière dont ils se forment, ils ne sont pas beaucoup au-dessus

[1] Si quis nolit illas formas admittere, respondeo, quod semen non habet animam, quousque disponatur et organisetur per virtutem seminalem, qua dispositione facta inducitur anima rationalis; hæc autem non statim omnes suas exercet operationes, sed temporis successu : primo enim exercet opera vegetationis, postea motum, post sensum, tandem intellectionem : ac ob id non dixit Aristoteles, prius esse plantam, sed vivere vitam plantæ. Ista interpretatio est Alberti, summa de homine, et Philiponi eodem loco Aristotelis. (Toletus, *in Arist.*, lib. II, *de anima*, c. 3, q. 7.)

d'elle sous le rapport de leur perfection. Mais les substances naturelles qui occupent un degré plus élevé dans l'échelle des êtres, surtout les substances organiques, ne naissent qu'après plusieurs transformations de la matière. D'ailleurs, il ne répugne pas qu'une forme, même une forme vitale, cesse d'exister par là même qu'une forme supérieure se produit dans le même corps. Sans doute, ce serait une hypothèse inadmissible, si un tel corps était déterminé par sa forme à avoir l'essence d'une des espèces qui subsistent dans la nature d'une manière permanente, c'est-à-dire, s'il était une plante proprement dite. Mais l'embryon humain, bien qu'il n'ait d'abord qu'une vie purement végétative, n'est pas pour cela une plante, et il ne devient pas un animal, lorsqu'il commence à sentir ; il est toujours un homme en voie de formation. Nous disons « un homme », et non un corps humain, « en voie de formation »; car la formation (ou le devenir), de même que l'être, s'affirme du tout dans un sens plus propre que des parties. Quoique l'embryon ne soit pas encore animé par une âme raisonnable et qu'ainsi il ne soit pas un homme, il est pourtant destiné à le devenir. Non-seulement il renferme déjà tout ce qui est nécessaire, d'après les lois de la nature, pour qu'il le devienne, mais encore il tend, par une organisation progressive, vers cette perfection que demande sa nature. La nature abandonnée à elle-même serait sans doute incapable de le porter à cette perfection ; mais les fins que la nature poursuit dans ses productions ne sont pas tant des fins de la nature aveugle que celles de Dieu qui complète, par la création de l'âme, l'œuvre commencée par les forces naturelles. Ainsi, comme l'embryon humain a dès le principe cette destination et une nature qui correspond à celle-ci, les principes qui, en l'animant, lui donnent d'abord la vie végétative et puis la vie sensible, ne doivent pas être confondus avec ceux par lesquels des plantes et des animaux sont des êtres complets dans leur espèce. Ils sont du nom-

bre de ces formes transitoires qui n'ont pas d'autre but que de servir à la formation graduellement progressive d'un être[1]. Si l'on considère cette destination sans oublier que les formes vitales des substances naturelles ne sont pas des principes subsistant en eux-mêmes, et qu'elles sont produites par les forces de la nature, l'opinion dont nous parlons pourrait bien perdre tout ce qui la faisait paraître étrange et peu conforme à la raison. Au reste, quoi qu'on puisse penser sur ce point, la vérité qu'il s'agit ici de défendre, savoir que l'âme humaine n'est pas engendrée par les parents, mais créée par Dieu, est tout à fait indépendante de cette dernière controverse.

Nous verrons, dans la dissertation suivante, les raisons qu'on oppose à la création des âmes par les Anges. Il ne nous resterait donc, pour compléter l'exposition de la doctrine ancienne sur l'origine de l'âme, qu'à examiner cette dernière question : Quand est-ce que l'âme est créée? Mais dans notre défense de la théologie ancienne[2] nous

[1] Non est inconveniens, si aliquid intermedium generatur et statim postmodum corrumpitur : quia intermedia non habent speciem completam, sed sunt ut via ad speciem, et ideo non generantur, ut permaneant, sed ut per ea ad ultimum generatum perveniatur. Nec est mirum, si tota generationis transmutatio non est continua, sed sunt multæ generationes intermediæ : quia hoc etiam accidit in alteratione et augmento : non enim est tota alteratio continua neque totum augmentum, sed solum motus localis est vere continuus, ut patet in lib. VIII, Phys. Quanto igitur aliqua forma est nobilior et magis distans a forma elementi, tanto oportet esse plures formas intermedias, quibus gradatim ad formam ultimam veniatur et per consequens plures generationes. Et ideo in generatione animalis et hominis, in quibus est forma perfectissima, sunt plurimæ formæ et generationes intermediæ et per consequens corruptiones, quia generatio unius est corruptio alterius. Anima igitur vegetabilis, quæ primo inest, cum embryo vivit vita plantæ, corrumpitur, et succedit anima perfectior, quæ est nutritiva et sensitiva simul, et tunc embryo vivit vita animalis; hac autem corrupta succedit anima rationalis ab extrinseco immissa, licet præcedentes fuerint virtute seminis. (*Contr. Gent.*, loc. cit.)

[2] *Theologie der Vorzeit*, tom. II, p. 670 et ss.

avons déjà exposé les arguments par lesquels on réfute la préexistence de l'âme, et dans cet ouvrage même (n. 49, 828) nous avons déjà touché les principales considérations qu'on peut opposer à cette erreur au point de vue philosophique.

CHAPITRE V.

L'ANTHROPOLOGIE SCOLASTIQUE COMPARÉE AVEC L'ANTHROPOLOGIE PANTHÉISTIQUE.

888. Lorsque Platon faisait consister l'essence de l'homme exclusivement dans l'âme, et considérait le corps, non comme une partie constitutive de la nature humaine, mais simplement comme un instrument de l'âme, ou encore comme une demeure et une prison de laquelle l'âme doit désirer d'être délivrée, on ne peut méconnaître, en le combattant, qu'il n'ait été entraîné dans ces erreurs par son austérité morale et son enthousiasme pour ce qui est vraiment beau et divin. Dans son (premier) *Alcibiade* où il expose plus amplement cette doctrine, aussi bien que dans son *Phédon* et dans son *Phèdre*, il s'attache principalement à montrer que l'homme, pour connaître et maintenir sa dignité, ainsi que pour trouver le bonheur dans la possession de la sagesse et de la vertu, doit se détourner des apparences trompeuses des choses sensibles et briser les chaînes de ses passions. L'homme, dit-il encore, doit faire des efforts pour que son âme vive avec elle-même et en elle-même, sans trembler devant la mort, mais avoir confiance que par la mort, précisément, son âme sera guérie de toutes ses infirmités. Nulle part donc on ne voit mieux que dans ces questions l'esprit qui distingue la philosophie socratique et la signification morale de sa maxime : Γνῶθι σεαυτόν.

De même, on ne peut disconvenir que, si Günther soutient avec tant d'ardeur dans tous ses écrits le dualisme qui

lui est propre, son zèle a sa source dans le désir qui le domine entièrement d'extirper scientifiquement jusque dans ses racines la plante vénéneuse du panthéisme. Il est clair que ce but ne peut être atteint que si l'on reconnaît dans l'homme un dualisme, c'est-à-dire une différence essentielle entre le corps et l'âme, et par suite, dans l'universalité des choses entre l'esprit et la nature. En effet, sans ce dualisme, il n'est pas possible de soutenir cet autre dualisme qui consiste dans la distinction essentielle de Dieu et du monde. Or Günther est fermement convaincu qu'on ne peut défendre victorieusement, contre la philosophie panthéistique, la diversité essentielle de l'esprit et de la nature, qu'en admettant dans l'homme, outre l'esprit, un principe vital sensible du corps. Il soutient donc avec énergie cette dualité réelle de l'homme dans son unité formelle, sans se lasser à la défendre, et il combat inexorablement toute doctrine contraire à son système. Mais si cette *ardeur* est justifiée par ce désir louable qui en est la source, les *accusations* qu'il élève contre l'antiquité ne sont pas pour cela fondées. La doctrine de la scolastique sur l'homme, dit-il, conduit nécessairement à ramener l'âme humaine, avec les principes vitaux et les autres formes des êtres de la nature, à un principe universel, en sorte qu'il n'est plus possible de maintenir contre les panthéistes l'immortalité de l'âme et son origine par création. Déjà nous avons vu comment on prouvait et défendait cette double vérité ; il nous reste donc encore à examiner si cet élément panthéistique, si contraire à ces vérités, a pénétré néanmoins dans l'anthropologie scolastique.

I.

L'âme humaine doit-elle, en vertu de la doctrine scolastique, être considérée comme l'individuation d'un principe universel ?

889. « L'ancienne école, » ainsi s'exprime Günther, « avait pris, en dernière analyse, de la constitution formelle des concepts, la règle et la mesure de toutes les relations dans l'univers. En effet, de même que le concept résulte d'un double élément, de la matière et de la forme, de même on faisait intervenir ces deux facteurs pour connaître et définir toutes les relations, tellement qu'on peut résumer le résultat des spéculations philosophiques antérieures à Descartes en cette proposition : La relation qui existe dans le concept formel entre la matière et la forme se retrouve dans la *nature extérieure* entre la matière et la forme dans l'*homme* entre le corps et l'âme, — enfin entre l'âme et Dieu. Bref, l'antiquité, avec ce *concept* de la nature formelle, avait fait de l'*idolâtrie* dans la science, comme avant et après on l'a fait avec d'autres concepts.... Mais la conséquence inévitable à laquelle on arrive, toutes les fois que l'on rend absolue une chose créée quelconque, c'est un panthéisme plus ou moins caractérisé, souillure héréditaire dans l'histoire des spéculations humaines. »

Telle est la partie générale de l'accusation, mais à laquelle nous pouvons répondre en peu de mots. Nous avons déjà montré que l'ancienne école, développant les idées qu'elle trouvait dans les œuvres d'Aristote, enseigne, sur la relation de la matière et de la forme dans le concept et dans les choses, précisément le contraire de ce que lui impute Günther. En effet, disait la scolastique ancienne aussi bien que la moderne, quoique les éléments du

concept se rapportent l'un à l'autre comme matière et forme, en ce sens que dans le concept le genre (l'universel), reçoit sa détermination par la différence (le particulier); cependant, à d'autres points de vue, cette relation n'est nullement identique à celle qui existe dans les choses entre la matière et la forme. Confondre les éléments du concept avec les parties constitutives de la chose, de manière à ne voir dans celle-ci qu'une individuation de l'universel réel, ce serait tomber dans ce faux réalisme dans lequel l'antiquité elle-même avait reconnu une grande affinité avec le panthéisme. Mais lorsque Günther va jusqu'à dire qu'on avait considéré Dieu comme la forme de l'âme, c'est là une de ces accusations monstrueuses que nous aurons à examiner dans la dissertation suivante.

890. Écoutons à présent de quelle manière Günther cherche à prouver sa thèse en ce qui concerne l'homme. « Si l'âme intellectuelle, dit-il, est la forme du corps, et si le corps doit être revendiqué pour la nature au moins par son côté matériel, il suit nécessairement de cette hypothèse qu'en toute masse formée on doit trouver au fond une âme, et précisément la *même* âme qui, dans l'*homme*, a produit une forme *plus parfaite* de la matière. En un mot, le principe qui anime la matière dans la *nature extérieure* est absolument *identique* au principe qui vit et pense dans l'*homme*[1]. » Puis il montre longuement qu'un tel *hylozoïsme*, en détruisant la différence essentielle de l'esprit et de la nature, aboutit nécessairement à un panthéisme idéaliste ou réaliste. En vérité, Günther aurait pu s'épargner cette démonstration ; mais il aurait dû s'attacher à prouver la conséquence qu'il déduit de la thèse des scolastiques. Ou bien cette conséquence est-elle évidente par elle-même ? Voici son raisonnement : L'âme humaine est la forme du corps ; donc — toute forme est âme ; ou : En toute chose formée qui se rencontre dans

[1] *Peregrin's Gastm.*, p. 460.

la nature, on trouve au fond une seule et même âme ; donc l'âme de l'homme ne peut être que cette âme universelle, ayant pris en lui une forme plus parfaite. Qui donc se croira autorisé à conclure ainsi ? Remarquons que pour Günther l'hypothèse d'une substance unique de la nature est passée à l'état d'axiome. Certes, s'il est vrai, comme l'établit cet axiome, que toute la nature extérieure est animée par le même principe, et que les êtres individuels doivent être considérés comme ses particularisations, il n'est pas possible de séparer le corps humain de ce principe animant et informant. Par conséquent, ceux qui, avec une telle opinion sur la nature, regardent néanmoins l'âme intellectuelle comme l'unique principe vital de l'homme, doivent aussi la concevoir comme ayant à ce principe universel les mêmes relations que toutes les autres formes ou âmes des substances naturelles. Günther n'a donc démontré qu'une seule chose, c'est que l'unité de la nature humaine est incompatible avec sa théorie d'une substance unique de la nature. — Remarquons, en outre, que d'après Günther le principe de la nature est un être universel, se particularisant tout à fait de la manière dont se forment les concepts, et que par là même il est devenu dans cette individuation l'universel réel, le concept réel. Or, que conclure de là, sinon que Günther fait précisément à l'égard de la nature extérieure ce qu'il reproche aux scolastiques, empruntant aux concepts formels la règle qui sert à connaître les relations des êtres de la nature? Ce n'est qu'en s'appuyant sur cette idée, prise de la philosophie panthéistique, qu'il peut déduire de la doctrine ancienne le système du panthéisme.

891. D'autre part, pour justifier le reproche que Günther fait à la scolastique d'avoir conçu la matière et la forme comme étant dans les choses ce qu'elles sont dans le concept, on s'est encore fondé sur la doctrine de saint Thomas touchant le *principe de l'individuation*. Cette doctrine, dit-on, montre avec évidence que l'on confondait la forme dont

parle Aristote, de même que l'idée platonicienne, avec l'universel qui se corporifie dans les choses individuelles. Car on ne posait la question du principe de l'individuation que parce qu'on était persuadé que quelque chose doit s'ajouter à l'essence universelle pour former avec elle l'individu concret par une composition réelle. Or, comme cette individuation se fait, d'après saint Thomas et son école, par l'introduction de la forme dans la matière, il devient de plus en plus évident que dans cette école on explique l'origine des choses en supposant que l'être indéterminé et universel se limite et se particularise par une certaine corporification. N'osant pas avancer franchement dans cette voie panthéistique, les scolastiques seraient tombés nécessairement en toutes sortes de contradictions. Si l'âme, étant la forme du corps, ne devient individuelle que par le corps, il s'ensuit que, séparée du corps, elle ne peut pas persister comme un être individuel, mais seulement comme quelque chose d'universel. En d'autres termes, elle n'aurait plus une immortalité personnelle. Ainsi raisonnent les adversaires de la scolastique.

892. Le point doctrinal dont il s'agit appartient, à cause de son universalité, aux questions ontologiques dont nous nous sommes occupés dans la sixième dissertation. Toutefois nous en avons remis l'examen jusqu'à ce moment, parce que la solution de cette question suppose une connaissance plus approfondie de la théorie scolastique sur la matière et la forme. D'ailleurs, saint Thomas, dont la doctrine est principalement attaquée, s'exprime sur les points à discuter avec plus de précision dans son étude sur l'homme.

Or, pour enlever à cette accusation tout son fondement, il suffirait de rappeler les explications que donnent les scolastiques qui traitent cette question avec une certaine ampleur[1].

[1] Suarez, *Metaph.*, disp. v, sect. 2. — Cf. Fonseca, *in Arist. Metaph.*, lib. V, c. 6, q. 1.

En toute chose, disent-ils, il faut qu'il y ait, outre l'essence connue par le concept spécifique, quelque chose par quoi elle soit individuelle; car aucune chose ne peut exister sans être une et indivisée en elle-même, et par là même distincte de toute autre, par conséquent sans qu'elle soit numériquement telle chose et non une autre. Cette unité distinctive ne peut être fondée sur ce qu'on trouve dans la chose individuelle tout ce qu'implique le concept universel; car tout cela est aussi dans les autres choses de même espèce. Il s'agit donc de savoir quelle est la raison de cette unité, et quelle relation elle a avec l'essence. Duns Scot établit donc l'opinion que ce qui rend individuelles les choses existantes est une réalité positive, distincte de l'essence spécifique comme telle; par conséquent, qu'elle n'est ni la forme, ni la matière, ni la substance qui se compose de l'une et de l'autre, mais ce qui donne la dernière détermination à la forme, à la matière et même au tout. Puis, s'étant demandé si cette réalité positive (*differentia individualis*) se distingue d'avec la nature spécifique de la chose à tel point qu'elle constitue, avec cette dernière, une composition réelle, il répond que l'essence spécifique ne renferme pas cette différence de manière à s'identifier avec elle, et *vice versa*, que cette différence ne contient pas l'essence, mais qu'une troisième réalité, c'est-à-dire la chose même, est identique avec l'une et l'autre. Ainsi se trouverait bien exclue la composition qui a lieu entre choses et choses, mais non *toute espèce* de composition[1].

[1] Utrum substantia materialis sit individua per aliquam entitatem positivam per se determinantem naturam ad singularitatem..... Respondeo, quod sic..... Et si quæras : quæ est ista entitas individualis, a qua sumitur differentia individualis? estne materia, vel forma, vel compositum? — Respondeo... ista entitas non est materia vel forma nec compositum, in quantum quodlibet istorum est natura, sed est ultima realitas entis, quod est materia vel quod est forma vel quod est compositum..... Nec entitas specifica includit per identitatem entitatem individualem, nec e converso; sed aliquod tertium

Les scotistes qui, dans la question des universaux, se prononçaient pour le formalisme, se servaient de ces théories de leur maître pour soutenir la distinction qui, sans être réelle dans le sens ordinaire du mot, existe toutefois dans les choses mêmes d'une manière indépendante de notre pensée (n. 172). Si l'on explique ainsi l'opinion de Scot, elle est en contradiction avec cette doctrine très-importante d'après laquelle l'universel n'est distinct du particulier et de l'individuel que dans notre pensée, et non dans la réalité. — Mais on s'égarerait également pour tomber dans le nominalisme, si l'on admettait que la distinction qui a lieu dans notre pensée n'est pas réelle dans les choses, et qu'elle n'a même aucun fondement en elles, pour nier ainsi toute diversité non-seulement réelle, mais encore virtuelle ou idéale, entre la nature des choses et leur individualité. C'est ainsi que, dans la nature de l'animal, pour citer un exemple, la vie et la sensibilité ne sont pas distinctes comme deux éléments, ainsi qu'elles le sont dans le concept; néanmoins la nature de l'animal présente une raison de faire cette distinction, parce que, malgré son indivisibilité, elle est en même temps principe de la végétation et de la sensibilité. De même, nous trouvons dans la chose même la raison qui nous fait distinguer en elle la nature commune à l'espèce d'avec son individualité. La détermination avec laquelle elle existe fait d'elle en même temps une chose d'une certaine espèce et une chose individuelle, en lui conférant sous le premier rap-

tantum (cujus ista ambo quasi sunt primo per se partes) includit ambo ista per identitatem : et ita tollitur ista compositio perfectissima, quæ est ex re et re, non tamen omnis. (*In* lib. II, dist. III, q. 6.)

Plus loin Scot soutient pour le fond la même théorie à l'égard des substances immatérielles. Voici la thèse qu'il établit en parlant des Anges : Omnis natura, quæ non est de se actus purus, potest secundum illam realitatem, secundum quam est natura, esse potentialis ad realitatem illam, quæ est hæc natura ; et sicut de se non includit aliquam entitatem quasi singularem, ita non repugnant sibi quotcunque tales entitates, et ita potest in quotcunque talibus inveniri. (*Ibid.*, q. 7.)

port ce qui existe ou ce qui peut exister aussi en d'autres choses, et sous le second ce qui ne peut être qu'en elle. Donc, poser la question du principe de l'individuation, c'est rechercher ce qui, dans une chose, est le principe de cette détermination individuelle qu'elle possède. Nous avons expliqué en son lieu comment, lorsqu'il s'agit de corps, le genre peut être déterminé d'après la matière, et l'espèce d'après la forme (n. 604 et ss.). Or, peut-on, d'une semblable manière, indiquer encore quelque chose de quoi dépende la différence individuelle des choses?

Ces explications préliminaires, disions-nous, suffisent déjà pour infirmer l'accusation, élevée contre les scolastiques, dont nous parlons. En effet, les adversaires de l'antiquité, en formulant cette accusation, supposent et doivent supposer que l'on concevait l'individualité dont on cherchait le principe comme une chose qui est réellement distincte d'avec la nature de la chose. Car ce n'est qu'ainsi qu'il est possible de concevoir la nature comme une réalité universelle qui se particularise et comme une réalité idéale qui se corporifie. On ne peut donc pas nier, il est vrai, que les formalistes se trouvent atteints d'une certaine manière par ce reproche; mais la grande majorité des anciens comme des nouveaux scolastiques étaient d'autant plus éloignés de le mériter qu'ils combattaient plus énergiquement la réalité de l'universel comme tel. Mais ce qui doit nous étonner le plus, c'est que saint Thomas, en particulier, soit accusé de cette erreur. Le Docteur angélique n'a-t-il pas, en se tenant à égale distance du formalisme et du nominalisme, exposé le vrai réalisme d'une manière si nette, si lumineuse et si complète (n. 162 et ss.), qu'il passe dans l'histoire de la philosophie, non assurément pour son inventeur, mais pour son principal représentant? Il y a plus. Le saint docteur prouve lui-même, comme nous le verrons, que le pseudo-réalisme ou le réalisme exagéré est le fondement des erreurs panthéistiques soutenues par Dinant et autres. Toutefois il

nous faut encore examiner si, dans sa doctrine sur le principe de l'individuation, saint Thomas est resté fidèle aux idées fondamentales de son propre système.

893. Voici donc l'opinion de saint Thomas : Le corps est une substance de telle espèce en vertu de la forme et il est un individu par la matière, non toutefois par la matière en soi, mais en tant qu'elle a une certaine relation avec la quantité [1]. L'esprit, au contraire, étant une forme subsistant en elle-même sans matière, possède par cette forme non-seulement son essence déterminée quant à l'espèce, mais encore son individualité. De là le saint docteur conclut que dans le monde corporel seul on peut concevoir plusieurs individus de la même espèce, mais que dans le règne des esprits chaque individu doit différer de l'autre même quant à l'espèce [2]. Quoique son essence simple, subsistant en elle-même, confère nécessairement à l'esprit sa détermination individuelle, toutefois elle ne cesse pas d'être en lui, en tant que forme, le principe de sa détermination spécifique. Tout individu, étant une autre forme, se distingue donc aussi de l'autre quant à l'espèce. Mais sous ce rapport l'âme humaine tient encore le milieu entre les corps et les purs esprits. Ayant en elle-même un certain être, c'est aussi par cet être, indépendamment du corps, qu'elle possède son individualité ; néanmoins son individualité, de même que son être, se complète par l'union avec le corps.

894. Ces thèses sont expliquées en détail dans les écrits

[1] Materia non quomodolibet accepta est principium individuationis, sed solum materia signata. Et dico materiam signatam, quæ sub certis dimensionibus consideratur. (*De ente et essentia*, c. 2.)

[2] Quia essentiæ rerum compositarum ex eo, quod recipiuntur in materia designata vel multiplicantur secundum divisionem ejus, contingit, quod aliqua sint idem specie et diversa numero. Sed cum essentia simplicium non sit recepta in materia, non potest ibi esse talis multiplicatio. Et ideo non oportet quod inveniantur plura individua unius speciei in iis substantiis, sed quotquot sunt species. (*De ente et ess.*, c. 5).

de saint Thomas; nous nous contenterons de relever précisément les explications qui sont plus exposées à être mal comprises. Le saint docteur dit, à la vérité, que si le genre et l'espèce consistent dans la matière et la forme, l'être individuel se compose de *telle* matière et de *telle* forme [1], semblant exclure par là même l'erreur qui prétend que la forme est une réalité universelle qui se particularise : d'autant plus qu'en une autre occasion il déclare encore très-expressément que toute substance composée de matière et de forme se compose d'une matière individuelle et d'une forme individuelle [2]. Cependant, dans le passage cité précédemment, il avait ajouté immédiatement qu'aucune forme comme telle, c'est-à-dire, comme une chose existant dans une autre comme dans son sujet, n'est individuelle par elle-même, mais qu'elle le devient par sa réception dans la matière [3]. En conséquence, ne pourrait-on pas confondre la forme avec l'être idéal qui, étant universel par lui-même, devient particulier, en recevant, par une certaine corporification, une existence ou une manifestation multiple et variée, d'autant plus que, selon Thomas, la matière est principe de l'individuation, parce que la forme, considérée en elle-même, peut exister aussi bien en beaucoup de choses que dans une seule? Nous répliquons : Lorsque le saint

[1] Inter individua ejusdem speciei hoc modo consideranda est diversitas secundum philosophum, lib. VII, *Metaph.*, quia sicut partes generis et speciei sunt hæc materia et hæc forma. Unde sicut diversitatem in genere et specie facit diversitas materiæ vel formæ absoluta; ita diversitatem in numero facit hæc forma et hæc materia. (*Super Boëth. de Trinitate,* q. 4, a. 2.)

[2] Quidquid in rebus est subsistens ex materia et forma compositum, est compositum ex materia et forma individuali. (*Contr. Gent.*, lib. II, c. 50, n. 2.)

[3] Nulla autem forma, in quantum hujusmodi, est hæc ex seipsa..... Intellectus vero quamlibet formam, quam possibile est accipi in aliquo, sicut in materia vel sicut in subjecto natus est attribuere pluribus : quod est contra rationem ejus, quod est hoc aliquid. Unde forma fit hæc per hoc, quod recipitur in materia. (*Super Boëth.*, loc. cit.)

docteur s'exprime ainsi, il parle de la forme ou même de l'essence telle qu'elle n'existe que dans l'esprit pensant, c'est-à-dire de la forme ou de l'essence abstraite. En effet, dans un être existant nous pouvons non-seulement séparer par la pensée la matière et la forme, pour considérer à part la forme de cet être, mais encore penser la forme sans aucune relation à un sujet déterminé, par conséquent avant toute actuation ou mieux abstraction faite de l'existence. Considérée ainsi, la forme est une réalité qui peut exister aussi bien dans tel sujet que dans tel autre, aussi bien en plusieurs sujets que dans un seul; car la forme en elle-même est ce qui dans une chose détermine la qualité de son être, et cette qualité est la même dans les choses appartenant à la même espèce. Pour concevoir la forme comme quelque chose d'individuel, nous devons la considérer unie à un sujet déterminé, ou du moins, si elle en est séparée, avec une certaine relation à un tel sujet.

Mais pourquoi pouvons-nous affirmer avec certitude que ces paroles de saint Thomas ont ce sens et qu'elles ne peuvent être interprétées dans le sens que d'autres ont cru y découvrir? C'est que regarder la forme comme une réalité universelle qui se particularise en plusieurs sujets, c'est affirmer l'existence actuelle de l'universel comme tel. Or, non-seulement saint Thomas, en parlant des universaux, déclare nettement et *ex professo* que l'universel comme tel ne peut exister réellement ni dans les choses ni hors des choses, et qu'il ne peut avoir aucune réalité, si ce n'est dans l'esprit pensant, mais il revient sur cette doctrine à l'occasion de la question même qui nous occupe à présent[1]. Comme l'universel, dit-il, n'existe pas en tant qu'universel, et comme en conséquence aucune chose ne peut exister

[1] Unumquodque secundum idem habet esse et individuationem : universalia enim non habent esse in natura rerum, ut universalia sunt, sed solum secundum quod sunt individuata. (*Quæst. disp. de anima*, art. 1, ad 2.)

qu'autant qu'elle est individuelle, il faut que les choses soient individuelles par la même cause par laquelle elles sont existantes. Dans la mesure donc qu'une chose dépend, pour son être, non-seulement de la cause efficiente qui la produit, mais encore d'un sujet comme de sa cause matérielle, dans la même mesure aussi son individualité doit être dépendante de ce sujet.

Si l'on comprend, à la lumière de cette notion exacte de l'universel, en quel sens saint Thomas dit que la forme, considérée en elle-même, peut être en plusieurs choses, il est facile de se rendre compte, d'après ces mêmes principes, pourquoi sous d'autres rapports il affirme juste le contraire. De même qu'il est fondé sur le concept ou sur la nature de l'universel de pouvoir exister en beaucoup de choses, de même, dit-il, c'est une chose fondée sur le concept d'individu de ne pouvoir pas exister en plusieurs choses. Or ce caractère peut convenir à un être en deux manières : ou parce qu'en général il n'existe pas dans un autre comme dans son sujet, mais qu'il subsiste en lui-même ; et c'est ainsi que les formes immatérielles, étant leur propre sujet, sont également individuelles par elles-mêmes ; ou bien parce qu'une forme, soit substantielle soit accidentelle, bien qu'ayant besoin d'un autre dans lequel elle subsiste, ne peut toutefois exister en plusieurs choses. Car, si une forme est une fois reçue dans une matière déterminée, elle ne peut plus recevoir l'existence dans une autre matière[1]. Ici donc la forme est considérée, non telle

[1] Est de ratione individui, quod non possit in pluribus esse : quod quidem contingit dupliciter : uno modo, quia non est natum esse in aliquo, et hoc modo formæ immateriales separatæ per se subsistentes sunt etiam per se ipsas individuæ : alio modo ex eo, quod forma substantialis vel accidentalis est quidem nata in aliquo esse, non tamen in pluribus, sicut hæc albedo, quæ est in hoc corpore. Quantum igitur ad primam (formam substantialem), materia est individuationis principium omnibus formis inhærentibus : quia cum hujusmodi formæ, quantum est de se, sint natæ in aliquo esse sicut in

qu'elle est dans l'esprit pensant, mais telle qu'elle existe dans la réalité. C'est pourquoi on nie formellement que dans la réalité elle soit l'un dans le multiple, ou un universel réel.

895. Chose digne de remarque, si l'on ne s'entend pas dans cette question, cela vient, en partie du moins, de certaines locutions dont se servent les scolastiques. C'est ainsi qu'ils parlent de la forme ou encore de l'essence des choses *avant* son actuation, ou, comme s'exprimait saint Thomas lui-même dans le passage cité tout à l'heure, *avant* sa réception dans la matière. Cependant, lorsque nous avons traité de l'être des choses avant le temps, nous avons entendu le saint docteur, et avec lui tous les scolastiques de quelque renom, déclarer très-nettement que les essences, avant leur actuation, n'ont aucune réalité, si ce n'est dans la pensée du Créateur (n. 584). D'ailleurs il nous avertit lui-même, quand il s'agit de l'information de la matière, de ne pas nous figurer la forme comme une chose venant de dehors dans la matière[1]. La matière reçoit la forme en tant qu'elle est déterminée, ou comme toujours elle existe déjà sous une forme quelconque, en tant qu'elle est transformée. La forme naît donc dans la matière au moment où celle-ci reçoit, par l'action des forces de la nature, les qualités essentielles à une espèce de choses et par là même l'être qui distingue cette espèce. Si c'est ainsi qu'il faut entendre la réception de la forme, il est évident qu'une forme nouvelle, n'ayant eu auparavant aucune existence, est engendrée par la réception de la forme toutes les fois qu'elle a lieu, et qu'ainsi la forme est multipliée avec la matière où elle commence d'exister. Voilà ce qu'enseigne aussi saint Thomas et ce qu'il établit même comme un principe fonda-

subjecto, ex quo alia earum recipitur in materia, quæ non est in alio, jam nec forma ipsa sic existens potest in alio esse. (*Summ.*, p. III, q. 77, a. 2.)

[1] Opusc. XXXII. *De natura materiæ*, c. 5.

mental. Mais qu'il n'entende pas cette multiplication comme si la forme, une de sa nature, obtenait une manifestation (ou existence) multiple, cela ressort clairement de tout ce que nous venons de dire, et surtout de ce qu'il se servait de ce principe pour démontrer contre les philosophes arabes qu'il existe nécessairement autant d'âmes humaines que de corps. — Examinons toutefois de plus près sa doctrine sur l'individualité de l'homme.

896. Si saint Thomas ne s'était pas exprimé sur l'individuation des substances corporelles aussi clairement que nous l'avons vu, certes ce qu'il enseignait sur l'homme et sur l'Ange devrait encore le mettre à l'abri du reproche d'avoir conçu l'individuation, à la manière des panthéistes, comme une particularisation de l'universel. En effet, quant aux Anges, l'opinion de saint Thomas, que ses disciples défendaient contre les Scotistes, consistait à dire que dans le règne des esprits il n'y a pas d'espèces contenant plusieurs individualités. Or, là où il n'y a point d'espèces auxquelles une certaine pluralité d'individus soit subordonnée, on ne peut admettre aucune particularisation de l'universel ni dans un sens panthéistique, ni d'une autre manière ; car c'est précisément cette particularisation qu'on nie dans cette opinion. Saint Thomas aurait donc au moins restreint cette particularisation au monde des corps, et dès lors il doit être absous de l'accusation de panthéisme non moins que Günther. Mais, chose à peine croyable, on a interprété la doctrine du Docteur angélique comme si, en regardant comme universel tout ce qui est purement spirituel, il avait nié que les Anges soient des êtres vraiment individuels. Si telle était la doctrine de saint Thomas, il serait assurément naturel de confondre ce qui est spirituel avec l'universel s'individualisant dans le monde des corps.

Et ne voit-on pas qu'on prête ainsi à saint Thomas une opinion qu'il a toujours combattue comme une erreur de Platon ? — Nous ne voulons pas dire, toutefois, qu'il ait

attribué à ce dernier la corporification de l'universel, telle que l'admettent les panthéistes ; mais plus d'une fois il fait observer[1] que ces essences idéales subsistant dans leur universalité (par exemple l'homme en soi) sont mises, dans le système de Platon, à la place des Anges ; car elles se confondent pour lui avec ces substances supersensibles qui dans le langage des anciens étaient appelées *substances séparées* (de la matière) ou *intelligences.* — Cependant, abstraction faite des rapports que cet universel spirituel aurait avec les choses corporelles, saint Thomas, en contestant l'individualité à l'esprit comme tel, se serait mis en contradiction flagrante avec lui-même ; car il aurait renversé le principe qu'il énonce si souvent et avec tant de netteté, savoir, que tout ce qui existe réellement est individuel et que l'universel n'a son universalité qu'en tant qu'il est pensé. Du reste, inutile d'insister davantage sur ce point, puisque, dans un passage déjà cité (n. 894), le saint docteur déclare dans les termes les moins équivoques que les Anges sont des êtres individuels. Il ne nie donc pas que dans le règne des esprits il y ait des individus, mais bien qu'on y trouve plusieurs individus de même espèce, parce que chacun des Anges se distingue de l'autre non simplement quant à l'individualité, mais encore quant à l'espèce, par conséquent, non comme une colombe, par exemple, se distingue d'une autre colombe, mais comme la colombe se distingue de l'hirondelle. Mais, quoique de chaque espèce il n'y ait qu'un seul individu, celui-ci n'est pas moins un être vraiment individuel que s'il y en avait plusieurs. Le soleil, bien qu'il soit unique de son espèce, n'est-il pas individuel aussi bien que le sont les perles[2] ?

[1] *Summ.*, p. I, q. 50, a. 3. — *Contr. Gent.*, lib. II, c. 92.

[2] Manifestum est, quod forma existens in aliquo individuo eadem ratione individuatur per ipsum, sive sit unum tantum in una specie, ut sol, sive multa in una specie, ut margaritæ. In utrisque enim est claritas individuata. (*Quæst. disp. de spir. creat.*, a. 9, ad 6.)

897. Mais pourquoi saint Thomas établit-il cette différence entre le monde des corps et celui des esprits? Une première raison en est que des individus de même espèce diffèrent les uns des autres non-seulement par les qualités accidentelles, mais encore par ce qui leur est essentiel (n. 36). Une telle différence est possible dans les corps, parce que leur essence se compose de matière et de forme. En effet, pour qu'ils soient des corps de même espèce, il faut que la forme soit en eux de même nature, puisqu'elle est la qualité qui détermine l'être de l'espèce. Mais, comme la matière appartient à l'essence du corps aussi bien que sa forme, cette essence peut, même avec une forme semblable, différer encore d'une autre, parce que la matière est différente. Plusieurs corps de même espèce ne sont donc autre chose que plusieurs matières informées du même être spécifique. Mais dans la substance simple où ce qui détermine l'être (la forme) subsiste en soi et non dans un autre (la matière), où par conséquent le principe déterminant se confond avec le sujet; celui-ci ne peut différer d'un autre sans que la forme et dès lors la qualité de l'être soient différentes. Or des substances dont la qualité de l'être diffère n'appartiennent pas à la même espèce [1].

La force probante de cet argument peut-elle être mise en doute? C'est une question que nous pouvons laisser indécise pour le moment; mais il est clair que saint Thomas n'y attribue point à l'esprit l'indétermination qui caractérise l'universel, car il soutient tout au contraire que l'esprit possède une détermination supérieure à celle des corps. En

[1] Differentia, quæ ex forma procedit, inducit diversitatem speciei; quæ autem est ex materia, inducit diversitatem secundum numerum. Substantiæ autem separatæ non habent omnino materiam, neque quæ sit pars earum, neque cui uniantur ut formæ. Impossibile est igitur, quod sint plures ejusdem speciei. (*Contr. Gent.*, lib. II, c. 93. — Cf. *Summ.*, loc. cit. — *Quæst. disp. de spir. creat.*, art. 8.

effet, comme la matière indéterminée par elle-même peut être déterminée par les formes les plus diverses, les corps sont sujets au changement, même dans leur être substantiel, et comme la forme, pour subsister, a besoin de la matière, le nombre des individus peut augmenter ou diminuer en chaque espèce. Les esprits, au contraire, sont constitués dans l'unité, sous le rapport de la nature et du nombre, par la simplicité de leur être : leur être substantiel est immuable et chacun est unique dans son espèce.

898. Voilà pourquoi saint Thomas trouve encore, en faveur de sa thèse, une raison spéciale dans l'incorruptibilité des substances spirituelles. Comme c'est principalement par la diversité des choses que l'univers est disposé, avec un ordre parfait, de manière à former un tout, la conservation de cet ordre dépend aussi de la conservation des diverses espèces de choses. Or les espèces des substances corruptibles ne peuvent être conservées que si elles comprennent plusieurs individus ; tandis que les diverses espèces d'esprits immortels persévèrent chacune dans un seul individu. — Toutefois on ne doit pas conclure de là que le nombre des purs esprits ne soit pas très-grand ; il s'ensuit, au contraire, que pour cette raison encore le monde céleste resplendit d'une beauté incomparablement plus grande que le monde terrestre. Car en toute substance l'être spécifique est ce qu'elle a de plus noble ; cet être est bien supérieur à ce que lui donne son individualité. Aussi l'univers reçoit-il une plus grande perfection par la variété des espèces que par la multiplicité des individus d'une même espèce. Il convient à l'ordre même des choses que dans le monde des Anges, où la perfection du tout doit briller davantage, il y ait moins une multitude d'individus de même espèce, qu'un nombre considérable d'individus dont chacun représente une nouvelle espèce et la représente selon toute sa beauté[1].

[1] *Contr. Gent.*, loc. cit. — Cf. *De spir. creat.*, loc. cit.

899. Si maintenant nous nous tournons vers l'homme, nous trouverons encore bien plus étrange l'accusation, dirigée contre saint Thomas, d'avoir conçu l'individuation dans le sens du panthéisme. Il n'y a guère de vérité sur laquelle le saint docteur revienne plus souvent et qu'il ait étudiée avec plus de soin que celle qui nous occupe principalement dans cette dissertation, savoir, que l'âme est au corps ce que la forme est à la matière. D'autre part, il avait aussi à combattre l'erreur des philosophes arabes qui prétendaient qu'une même substance spirituelle est le principe intellectuel de toutes les individualités humaines, et c'est ce qu'il fait avec beaucoup de zèle dans presque toutes ses œuvres. Or, s'il avait regardé la forme, dans ses rapports avec les choses qu'elle informe, comme une réalité universelle qui se particularise dans ces dernières, il se serait trouvé, dans sa controverse avec les Arabes, en contradiction flagrante avec lui-même ; car il aurait dû convenir alors que l'âme intellective est à la vérité la même en tous les hommes. « Assurément, » disent les adversaires, « il aurait dû faire cette concession, s'il avait été d'accord avec lui-même. » Mais la manie de trouver en défaut saint Thomas et avec lui la scolastique, que ne rend-elle pas croyable ? Sans doute, il pouvait arriver même à saint Thomas d'enseigner des thèses incompatibles, mais que dans une question qu'il avait examinée à plusieurs reprises, et avec un soin tout particulier, il n'ait pas vu une contradiction si énorme, qui le croira jamais ? Du reste, c'est une erreur qu'en soutenant la multiplicité des âmes humaines le saint docteur ait été en contradiction avec sa propre théorie touchant les formes ; car c'est en s'appuyant sur cette théorie qu'il démontre précisément sa thèse. Il était même forcé d'y recourir, puisque les Arabes prétendaient suivre la doctrine aristotélicienne sur la forme. Dans cette controverse, il part encore d'une définition exacte de l'universel. Il n'est pas possible, dit-il, que dans les divers individus

appartenant à une même espèce, ce qui détermine leur être spécifique soit identique quant au nombre ; car il s'ensuivrait que plusieurs individus, par exemple deux chevaux, ne seraient pas deux chevaux, mais un seul cheval[1]. Pourquoi? C'est que le principe déterminant, la forme, est à l'égard de l'élément déterminé ou de la matière comme ce par quoi celle-ci est réellement ce qu'elle peut être. Et puisque la forme est cause d'une chose déterminée, non comme une cause extrinsèque qui la produit, mais en tant qu'elle est elle-même produite dans la matière et qu'elle devient avec cette dernière un principe constitutif de la chose, il est clair que l'être de la chose est produit seulement autant de fois que la forme même est produite. Il est donc absolument impossible que plusieurs individus, étant de vrais individus, c'est-à-dire des choses subsistant dans leur être propre, aient numériquement la même forme. Voilà pourquoi il est nécessaire que l'âme humaine, étant la forme qui est le principe de l'être spécifique de l'homme, soit différente en chaque homme par le nombre[2]. Donc, en soutenant la pluralité des âmes humaines, saint Thomas ne s'est nullement mis en contradiction avec sa doctrine relative à la forme.

[1] Impossibile est esse unum numero in individuis ejusdem speciei illud, per quod speciem sortiuntur. Si enim duo equi convenirent in eodem secundum numerum, quo speciem equi habent, sequeretur, quod duo equi essent unus equus, quod est impossibile. Et propter hoc in lib. VII *Metaph.* dicitur, quod principia speciei secundum quod sunt determinata, constituunt individuum; ut si ratio hominis est, ut sit ex anima et corpore, de ratione hujus hominis est, ut sit ex hac anima et ex hoc corpore. Unde *principia cujuslibet speciei oportet plurificari in pluribus individuis ejusdem speciei.* (*De spir. creat.*, art. 9.)

[2] Ab eodem aliquid habet esse et unitatem : unum enim et ens se consequuntur. Sed unumquodque habet esse per suam formam. Ergo et unitas sequitur unitatem formæ. Impossibile est igitur diversorum individuorum hominum esse formam unam. Forma autem hujus hominis est anima intellectiva. Impossibile est igitur, omnium hominum esse unum intellectum. (*Contr. Gent.*, lib. II, c. 73, n. 4.) — Cf. *Summ.*, p. I, q. 76, a. 2.

900. Mais est-il possible de concilier aussi l'individualité humaine avec ce que nous venons de dire sur l'individuation des substances corporelles et des substances spirituelles? Si l'âme possède une réalité indépendante du corps, elle doit aussi être sans le corps un être subsistant en soi, un individu; cependant les scolastiques étendaient même à l'homme la doctrine qui fait consister dans la matière le principe de l'individualité. Or, si l'on admet cela, on doit conclure, ce semble, qu'après la destruction du corps l'âme ne peut plus persévérer dans l'existence ou du moins qu'elle ne peut plus persister en tant qu'individu. — Enfin, les scolastiques ne prétendaient-ils pas que plusieurs substances spirituelles de la même espèce sont impossibles? On devrait donc admettre ou que les âmes humaines et par suite, puisque l'âme détermine l'être, les hommes en général ne sont pas divers individus de la même espèce, mais que chacune pour soi constitue une espèce distincte, — ou bien qu'il n'y a qu'une seule âme qui, comme le vrai être supersensible de l'homme, se multiplie et se représente dans les diverses âmes.

A toutes ces objections, saint Thomas avait répondu par avance. Pour qu'une chose soit un individu, un τόδε τι, il ne suffit pas qu'elle subsiste en elle-même, mais il faut qu'elle soit complète quant à son espèce. En tant qu'être subsistant en soi, l'individu est opposé aux simples *accidents*, et, en tant que substance complète en elle-même, il se distingue de la *partie substantielle.* Or l'âme humaine possède, sans doute, indépendamment du corps, un être dans lequel elle subsiste pour elle-même, et sous ce rapport elle diffère aussi bien des accidents que des formes des substances naturelles; mais comme elle a, par sa nature, la faculté et la destination d'animer le corps, elle n'est pas, sans celui-ci, une substance complète dans son espèce, et, sous ce rapport, elle ressemble aux parties substantielles. Son individualité, de même que son existence, ne devient vraiment

complète que par son union avec le corps [1]. — On ne peut donc pas dire que, par sa séparation d'avec le corps, l'âme doive perdre son individualité ; car, ayant un être indépendant de son union avec le corps, elle possède par cet être une individualité indépendante. Aussi, en se séparant du corps, ne cesse-t-elle pas d'être individuelle, mais seulement d'être une individualité humaine complète. Les explications, données plus haut sur les rapports entre la forme et la matière, montrent clairement que plusieurs matières ne peuvent pas plus être déterminées par une même forme que plusieurs formes (substantielles) ne peuvent exister dans une même matière. Car deux choses destinées à s'unir comme principes substantiels et à concourir ensemble pour former une substance complète doivent être posées nécessairement l'une autant de fois que l'autre. Néanmoins remarquons ici une différence : si l'existence complète, et non une existence quelconque du principe informant, dépend du sujet informé, il sera sans doute toujours nécessaire que l'un se multiplie dans la même mesure que l'autre, mais il ne s'ensuit pas que le principe informant puisse exister seulement autant de fois qu'existe le sujet informé. Par conséquent, on ne peut conclure, dans le cas dont nous parlons, que les âmes cessent d'être multiples, de ce que les corps ont été détruits [2].

901. C'est à tort également qu'on se fonderait sur ce qui a été dit des substances spirituelles, pour en conclure que

[1] *Quæst. disp. de anima*, art. 1.

[2] Formam et materiam semper oportet esse ad invicem proportionata et quasi naturaliter coaptata ; quia proprius actus in materia propria fit : unde semper oportet, quod materia et forma consequantur se invicem in multitudine et unitate. Si igitur esse formæ dependet a materia, multiplicatio ipsius a materia dependet et similiter unitas : si autem non (dependet), erit quidem accessorium, multiplicari formam secundum multiplicationem materiæ, i. e. simul cum materia, et proportionem ipsius ; non autem ita, quod dependeat unitas vel multitudo ipsius formæ a materia. (*Contr. Gent.*, lib. II, c. 81.) — Cf. *Summ.*, p. 1, q. 76, a. 2, ad 2.

les âmes humaines ne peuvent pas être des individus de la même espèce. Car l'âme humaine ressemble bien au pur esprit en ce qu'elle n'est pas composée de matière, mais elle s'en distingue en ce qu'elle est pourtant dans la matière et, comme celle-ci, partie d'un autre, savoir, de l'homme [1]. De même donc que l'homme est homme, parce qu'il se compose d'un corps et d'une âme, et qu'il est tel homme, en tant que composé de tel corps et de telle âme déterminés, de même une substance spirituelle est une âme humaine, en tant qu'elle se trouve dans un corps, et elle est telle âme déterminée en tant qu'elle est en tel corps déterminé. Or la relation de chaque âme à son corps persiste même dans les âmes séparées, et elle persiste en elles comme une chose appartenant à leur nature. S'il n'est pas naturel à l'âme d'être séparée du corps, c'est seulement en ce sens que, sans le corps, elle ne peut pas exercer toutes ses facultés, et que sous ce rapport quelque chose lui manque; au contraire, il est, sinon métaphysiquement impossible, du moins positivement contre nature qu'une âme soit unie à un autre corps que celui dans lequel elle a été créée. Car, puisque le corps aussi bien que l'âme appartient à l'essence de l'homme, le nouvel homme qui se formerait ainsi serait, quant à l'âme, le même individu, mais, quant au corps, il serait une autre individualité. De même donc que les âmes humaines, tout en n'étant pas dans le corps, se distinguent pourtant des Anges quant à l'espèce, de même la relation, que chacune conserve avec le corps dans lequel elle existait, suffit pleinement pour qu'on puisse les distinguer entre elles comme des individus [2].

[1] Licet anima intellectiva non habeat materiam, ex qua sit, sicut nec Angelus : tamen est forma materiæ alicujus, quod Angelo non convenit. Et ideo secundum divisionem materiæ sunt multæ (animæ), multi autem Angeli unius speciei omnino esse non possunt. (*Summ.*, loc. cit.)

[2] Multitudo animarum a corporibus separatarum consequitur quidem diversitatem formarum secundum substantiam, quia alia est

902. Mais, si l'on peut ainsi venger saint Thomas du reproche de s'être mis en contradiction avec lui-même, toutefois, aux yeux de plusieurs scolastiques, sa doctrine n'est pas suffisamment démontrée. Non-seulement Scot qui aimait à se mettre en opposition avec le Docteur angélique, mais encore d'autres scolastiques célèbres, comme Suarez et Fonseca, étaient sur ce point d'un autre opinion. Suivant Suarez, on ne peut conclure de la relation existant entre la forme et la matière que ce que saint Thomas disait plus haut de la multiplication, savoir, que, comme la génération et la corruption de substances corporelles, elle est possible à cause de la matière. Mais ce par quoi toute chose existante est individuelle (le principe constitutif de l'individualité) ne doit être cherché que dans son être même, et cela s'applique aussi bien à la matière et à la forme, considérées chacune à part, qu'au corps qui en est composé et en général à toute substance [1]. On peut donc concevoir aussi des substances

substantia hujus animæ et illius; non tamen ista diversitas procedit ex diversitate principiorum essentialium ipsius animæ, nec est secundum diversam rationem ipsius animæ, sed est secundum diversam commensurationem animarum ad corpora. Hæc enim anima est commensurata huic corpori et non illi; illa autem alii et sic de omnibus. Hujusmodi autem commensurationes remanent in animabus etiam pereuntibus corporibus, sicut et ipsæ eorum substantiæ manent quasi a corporibus secundum esse non dependentes. (*Contr. Gent.*, loc. cit.)

Aristoteles in lib. I de anima (c. 3, t. LIII) reprehendit antiquos de hoc, quod disserentes de anima nihil de proprio susceptibili dicebant, quasi esset contingens (secundum Pythagoricas fabulas) quamlibet animam quodlibet corpus induere. Non est igitur possibile, quod anima canis ingrediatur corpus lupi vel anima hominis aliud corpus quam hominis. Sed quæ est proportio animæ hominis ad corpus hominis, eadem est proportio animæ hujus hominis ad corpus hujus hominis. Non est igitur possibile animam hujus hominis ingredi aliud corpus quam istius hominis. (*Contr. Gent.*, c. 73.)

[1] Non negat hæc opinio (il parle de la sienne) in individua entitate posse ratione distingui naturam communem ab entitate singulari, et hoc individuum addere supra speciem aliquid ratione distinctum, quod secundum metaphysicam considerationem habet ra-

spirituelles parfaitement semblables quant à leur essence, et qui sont des individualités distinctes de la même espèce, parce que chacune a son être propre.

D'autres scolastiques plus récents, au nombre desquels sont Fonseca[1] et Maurus[2], ne peuvent s'expliquer l'individualité qu'en admettant avec Scot que les choses possèdent, en dehors de ce qui est essentiel à l'espèce, une certaine réalité essentielle à chaque être individuel comme tel. Aussi regardent-ils comme impossibles deux choses parfaitement semblables. Remarquons, toutefois, qu'on peut souscrire à cette opinion sans concevoir pour cela, avec les formalistes, comme une réalité universelle, la nature spécifique des choses qui serait ainsi déterminée à l'individualité par cette différence réelle, ainsi que nous l'avons déjà expliqué dans une question semblable (n. 607). C'est pourquoi Maurus, pour établir sa thèse, ne prouve pas que la nature de l'espèce soit *une* en elle-même, et qu'elle doive devenir multiple (s'individualiser) en vertu des différences individuelles; mais il montre que ce qui est de l'espèce est parfaitement semblable en tous les individus, et qu'ainsi il doit y avoir en chaque individu, pour qu'il puisse se distinguer des autres, quelque chose qui lui soit propre. Autrement, même celui qui percevrait immédiatement l'essence des choses, ne pourrait, comme nous, distinguer les individus de même espèce que par des déterminations accidentelles. Or toutes choses, par là même qu'elles ont chacune leur essence ou leur être propre, doivent nécessairement pouvoir être connues, même quant à l'essence, de telle façon qu'elles puissent être dis-

tionem differentiæ individualis..... Sed tamen addit hæc opinio (id quod proprie ad præsentem quæstionem pertinet) illam differentiam individualem non habere in substantia individua speciale aliquod fundamentum, quod sit in se distinctum ab ejus entitate, ideoque in hoc sensu dicit unamquamque entitatem per se ipsam esse suæ individualitatis principium. (*Metaph.*, disp. v, sect. 6.)

[1] *In Metaph. Arist.*, lib. V, c. 6, q. 1, s. 5.

[2] *Quæst. phil.*, vol. I, q. 32.

tinguées les unes des autres par cette essence. Nous ne distinguons l'une de l'autre deux gouttes d'eau que si nous les voyons en différents lieux ; mais celui qui percevrait leur essence devrait aussi les distinguer par cette essence même, abstraction faite de leur position respective et de toutes les autres déterminations accidentelles. Or voilà ce qui, selon Maurus, ne serait pas possible, si les choses individuelles étaient entièrement semblables sous le rapport de leur être[1].

Nous ne croyons pas devoir poursuivre cette étude plus loin. S'il nous importait de montrer comment il faut, dans cette question, éviter l'élément panthéistique dont parlent les adversaires, et comment les scolastiques l'ont réellement évité, il n'est pas pour nous d'un grand intérêt de savoir laquelle des opinions exposées mérite la préférence.

[1] In entibus multiplicabilibus in eadem specie debet dari aliqua ultima individuatio distincta ex natura rei. Unumquodque enim individuum debet esse nominabile nomine mentali proprio, ac distinguibile a quolibet alio. Sed si in Petro e. g. non daretur aliqua individuatio superaddita rationibus generalibus et differentialibus, non esset nominabilis tali nomine. (On comprend sans peine que par ce nom il faut entendre la pensée ou le concept du *verbum mentis*, comme Maurus l'avait déclaré peu auparavant.) Nam rationes genericæ ac specificæ constitutivæ Petri sunt omnino similes rationibus genericis ac specificis constitutivis Pauli et aliorum hominum...; sed rationes omnino similes non sunt sufficiens principium distinguendi res; ergo si in Petro et ceteris hominibus non daretur individuatio superaddita, non possent nominari nomine mentali proprio nec invicem distingui; quod est contra perfectam intelligibilitatem rei.

Intelligibilia non solum habent intelligibilitatem, qua nominantur per accidens ab intellectu humano,..... sed etiam habent intelligibilitatem, qua sunt nominabilia per se ab intellectu angelico perfecto. (*Loc. cit.*)

II.

Objections de Günther.

903. Dans un appendice de son *Introduction à la théologie spéculative*[1], Günther revient encore sur la doctrine de l'antiquité touchant l'esprit et la nature, et s'y prononce sur cette doctrine plus nettement encore qu'il ne l'avait fait auparavant. Il rappelle les *deux sphères du monde* que distinguait saint Thomas, en appelant l'une corruptible (terrestre), et l'autre incorruptible (céleste). Pendant que d'autres blâment le saint docteur d'avoir, par cette théorie, scindé encore l'univers en deux parties, Günther y voit plutôt « la différence de qualité qui sépare la vie de l'esprit et la vie de la nature, différence que de tout temps les docteurs chrétiens avaient non simplement soupçonnée, mais clairement comprise ». Ainsi, après avoir, dans son livre intitulé : « *Eurysthæus und Heracles*, » loué encore Descartes des efforts qu'il avait faits pour justifier scientifiquement une distinction que tout le moyen âge avait simplement supposée, voici qu'il reconnaît à saint Thomas le mérite de s'être proposé « ce problème si important ». A cette époque, d'après l'exposé historique que Günther fait à ses lecteurs, il y aurait eu deux partis dont l'un, défendant Aristote et sa physique, se contentait de la vérité des choses naturelles, tandis que l'autre, s'appuyant sur les promesses du christianisme, aspirait à la vérité des choses éternelles comme à la fin suprême de toutes les choses créées. Or saint Thomas aurait cherché, en établissant la distinction dont nous parlons, à réunir ces deux tendances dans une synthèse d'un ordre supérieur. Mais pourquoi, d'après Günther, n'a-t-il pas réussi dans cette entreprise ? « Parce qu'il n'affirmait

[1] *Vorsch.*, tom. I, seconde édit., p. 371 et ss.

cette différence que des phénomènes sans l'étendre à leur principe et à leur sujet; car il n'en aurait profité que pour montrer, non la diversité de *nature* ou *de qualité*, mais simplement la *nécessité*, dans la gradation des êtres de ce ce monde, de substances spirituelles et de substances corporelles. » Saint Thomas, en effet, toujours d'après Günther, ne déterminait les divers degrés de perfection que d'après la ressemblance que les choses ont avec Dieu, s'élevant ainsi des créatures les plus infimes jusqu'aux êtres raisonnables dont l'activité interne retourne à Dieu, leur principe. « L'homme, comme être raisonnable, n'était donc, aux yeux du Docteur angélique, que la fin des choses qui naissent et périssent. Car la matière sujette au changement (mobile) tend vers cette forme, la plus haute qu'elle puisse atteindre. La matière immobile (le monde qui ne connaît ni naissance ni corruption) exige également des substances correspondant à sa nature, et ce sont les pures intelligences sans corps (n. 373). »

Auparavant déjà Günther avait dit que, « pour saint Thomas, toutes les différences qui séparent les divers êtres du monde ne sont que des différences de degré; » car il attribue à tous une certaine tendance vers Dieu, sans faire attention à la manière toute différente dont les êtres libres, en se développant, se rapprochent de Dieu. S'il avait réfléchi à cette diversité, il aurait été peut-être amené à déterminer l'opposition entre l'esprit et la nature par celle qui existe entre l'activité libre et la nécessité. Mais, au dire de Günther, saint Thomas, sous l'influence de la philosophie aristotélienne, aurait précisément méconnu cette dernière sorte d'opposition. Or, dit-il, « comment le saint docteur pouvait-il, avec une telle ignorance, concevoir les principes réels et les soutiens de ces deux phénomènes » (de l'activité libre et de la nécessité) « comme opposés par une diversité de qualité et dès lors comme formant une anthithèse dans l'univers? A plus forte raison ne pouvait-il soupçonner que

l'homme est la *synthèse* de ces principes opposés, ni élever, par des recherches empiriques et spéculatives, ce commencement de connaissance à une véritable certitude. L'homme restait donc ce qu'il avait été jusqu'alors dans la science : *un être imparfait servant de transition* entre les deux sphères de l'univers, atteignant d'une part, par son sommet, au règne des purs esprits, et ayant, d'autre part, sa base dans la matière mobile, de façon toutefois que ce sommet ne pouvait pas plus reconnaître cette base comme lui appartenant que cette base ne pouvait regarder ce sommet comme le sien. L'univers n'était donc pas une image du Dieu un et trine (p. 379). »

904. Günther a donc adouci, dans une certaine mesure, les accusations que dans ses ouvrages antérieurs il avait formulées contre saint Thomas d'une manière extrêmement acerbe. Toutefois les louanges qu'il donne ici au saint docteur n'ont pas plus de fondement que le blâme qu'il ne manque pas d'ajouter encore. L'idée d'un monde corruptible où l'homme occupe le plus haut degré, et d'un monde incorruptible, demeure des purs esprits, se trouve aussi bien chez Platon et Aristote que chez les Arabes et les scolastiques. On ne peut donc attribuer à saint Thomas le mérite d'avoir, au moyen de cette idée, fait connaître clairement l'opposition du règne des esprits et de la nature, pas plus qu'on ne peut lui imputer le démérite d'avoir encore, par elle, scindé l'univers en deux parties. Bien que sans aucun doute les promesses du christianisme aient confirmé la croyance à une vie future à laquelle toutes les choses d'ici-bas tendent comme à leur fin dernière éternelle, et même donné sur le ciel et sur la vie éternelle des éclaircissements que jamais l'homme n'aurait soupçonnés ; toutefois, même dans les siècles antérieurs à l'établissement de la religion chrétienne, on trouvait dans l'humanité ces deux partis dont l'un aspirait aux vérités éternelles et dont l'autre se contentait des choses naturelles.

S'ils n'avaient pas les promesses du christianisme, ils jouissaient pourtant de la lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde.

Vraiment on ne sait que penser quand on lit chez Günther cette phrase étrange : « Saint Thomas s'est pourtant appliqué à établir la différence entre le corps et l'esprit » (p. 371). Qui donc ignore qu'Aristote non-seulement affirmait cette différence, mais encore la démontrait avec un soin extrême ? Qui donc ne sait pas que dans ses dialogues Platon s'attache surtout à la mettre en lumière ? Il est possible que ces deux philosophes aient donné à d'autres questions philosophiques des réponses qui remettaient de nouveau en péril la distinction dont nous parlons ; cela montre seulement qu'ils n'ont pas réussi à donner à leur système la perfection désirée, sans leur ôter le mérite d'avoir nettement exprimé et approfondi avec une grande perspicacité la vérité qui nous occupe ici. La postérité a toujours reconnu à l'école socratique le mérite non-seulement d'avoir mis en honneur, dans la spéculation, les vérités morales contre les vains sophistes de son temps, mais encore d'avoir défendu, contre le panthéisme des Éléates et le matérialisme atomistique, l'existence d'un seul Dieu, auteur et seigneur du monde, et la réalité de l'esprit qui, supérieur à tout ce qui passe, ne trouve sa félicité suprême qu'en Dieu seul. Si l'on pense en outre que tant d'autres philosophes de l'Orient et de l'Occident, en particulier les philosophes arabes du moyen âge, se sont livrés, par rapport à cette distinction essentielle de l'esprit et de la nature, à des recherches très-étendues, quoique non toujours heureuses, ne doit-on pas voir une amère ironie dans les paroles de Günther, disant que saint Thomas s'est même appliqué à établir la différence entre l'esprit et le corps ?

905. Sur quoi Günther s'appuie-t-il donc pour accuser saint Thomas de n'avoir pas atteint le but qu'il s'était proposé et de n'avoir encore fait consister les différences qui

distinguent les êtres du monde qu'en de simples différences de *degré?* Pour cette accusation, il ne procède pas autrement que pour presque toutes les autres qu'il dirige contre l'antiquité, quand il daigne les justifier au moins d'une certaine manière. D'ordinaire, il rappelle des théories qui, tout en ayant une certaine connexion avec la vérité dont il s'agit, ne sont nullement aptes à l'éclaircir nettement et à la prouver; supposant ensuite qu'elles ont été pourtant établies dans ce but, il parvient sans peine à fournir la preuve de son accusation. Montrons ceci par un exemple ayant une connexion intime avec la question qui nous occupe à présent. On ne peut douter que les créatures, par là même qu'elles ont un être véritable, n'aient avec Dieu plus ou moins de ressemblance. Or, si l'on ne voulait faire attention qu'à cette ressemblance pour déterminer par elle seule la relation des créatures avec Dieu, on pourrait bien mériter le reproche de représenter la diversité entre Dieu et les choses créées comme si elle était simplement graduelle et non essentielle. Günther prend donc ce qu'il trouve dans les œuvres des scolastiques sur cette gradation des créatures s'élevant de l'être le plus grossier jusqu'à la ressemblance la plus grande qu'elles puissent avoir avec l'Être divin. Puis, sans se préoccuper de ce que les scolastiques enseignent là où ils traitent, non plus de la ressemblance des créatures avec Dieu, mais de la diversité qui sépare l'Être incréé et les choses créées, il les condamne irrévocablement. C'est de la même manière qu'il procède encore dans la question relative à la distinction de l'esprit et de la nature.

Pour établir cette distinction avec quelque solidité, on doit, selon Günther, considérer l'esprit et la nature comme antithèse et l'homme comme synthèse. Très-bien; aussi avons-nous vu que saint Thomas, après avoir traité de Dieu, expose cette idée avant d'aborder les questions relatives à la création [1], et qu'il revient à diverses reprises sur la même

[1] *Summ.*, p. I, q. 50. Voir plus haut, n. 510.

pensée. Mais cela n'empêche point cette vérité manifeste, relevée par Günther aussi bien que par saint Thomas, savoir, que les êtres naturels s'élèvent de degré en degré à une perfection supérieure jusqu'à ce que dans la vie sensible ils atteignent la perfection la plus haute que comporte leur base matérielle, et que, là même, ils se rencontrent avec l'esprit. Si la différence spécifique qui distingue les êtres naturels en divers règnes subsiste, quoique certains minéraux se rapprochent des plantes et que les plantes plus parfaites se confondent presque avec les animaux d'une construction grossière, on n'a pas besoin, pour sauver la différence essentielle de l'esprit et du corps, de dissimuler que les corps les plus parfaits ont une vie qui se rapproche de la vie de l'esprit le moins parfait. Sous ce rapport, Günther n'a-t-il pas été aussi loin et même plus loin que la scolastique? Si l'homme, comme synthèse, relie l'esprit et la nature, ne tient-il pas dès lors le milieu entre l'un et l'autre, en sorte qu'on peut regarder la nature, l'homme et l'esprit comme constituant trois règnes dont l'un dépasse l'autre en perfection? Ou bien la vie spirituelle de l'homme, étant unie à la vie sensible que possède la nature, n'est-elle pas, pour cette raison même, inférieure à celle dont est doué l'Ange? Enfin, comment Günther peut-il blâmer saint Thomas de ce qu'il appelle l'homme la fin des choses qui naissent et périssent, et qu'il attribue à la matière une certaine aspiration vers l'homme, comme vers celui en qui la matière reçoit la forme la plus parfaite dont elle soit capable? Comment, disons-nous, Günther peut-il trouver à redire dans cette doctrine, lui qui parle sans cesse, en tous ses ouvrages, d'une aspiration de la nature à l'esprit dans lequel elle trouve sa perfection?

906. Günther, dit-on, pouvait parler ainsi sans crainte, parce qu'il avait nettement reconnu, par la diversité de leurs phénomènes, la distinction essentielle de l'esprit et de la nature, et qu'il avait tellement fait ressortir leur distinc-

tion qu'il ne pouvait plus craindre de les confondre, en faisant les autres considérations dont nous venons de parler. Aussi reproche-t-il à saint Thomas, non d'avoir représenté l'homme comme la fin de la nature, ni d'avoir attribué à celle-ci une certaine tendance vers l'homme, mais de s'être contenté de cette considération et d'avoir prouvé seulement que cette gradation des choses est nécessaire, au lieu d'établir la différence essentielle de l'esprit et de la nature. Mais, si Günther ne trouve pas autre chose dans l'ouvrage de monseigneur Maret à l'occasion duquel il fait toutes ces réflexions, de quel droit affirme-t-il que saint Thomas n'enseigne pas autre chose? Certes, le Docteur angélique soutient l'antithèse entre l'esprit et la nature aussi nettement que Günther; mais comment ce dernier la prouve-t-il? En admettant l'hypothèse de l'école hégélienne, savoir, que tout être est pensant, et en souscrivant à la théorie, inséparable de cette hypothèse, d'un principe universel de la nature, Günther s'était préparé, sans aucun motif, les plus grandes difficultés. Pour triompher de ces difficultés, il s'appuie d'ordinaire sur la diversité qui existe entre la pensée de la nature et celle de l'esprit, mais quelquefois aussi sur l'opposition qui se manifeste dans les appétits et les actes de l'esprit et de la nature, c'est-à-dire sur la liberté de l'esprit et la nécessité de la nature. Or saint Thomas et toute la scolastique ont-ils procédé autrement? Dans la première dissertation de cet ouvrage, nous avons déjà montré combien Günther se trompe, en soutenant que les scolastiques n'ont eu aucun soupçon de ce qu'il appelle idée et qu'ils n'ont pas su apprécier à sa juste valeur la pensée de l'esprit comme distincte de celle qui appartient à la nature. D'autre part, nous avons exposé les arguments, tirés de la connaissance de soi-même, ainsi que de l'objet et de la nature de la connaissance intellectuelle, par lesquels saint Thomas et les autres scolastiques prouvaient la différence essentielle de l'esprit d'avec les êtres purement sen-

sibles, vérité qu'ils prouvaient encore en s'appuyant sur la liberté de la volonté humaine.

907. Günther ne fait aucune attention à tout cela et soutient plutôt que saint Thomas n'a pas connu le véritable caractère de la distinction de l'esprit et de la nature, parce qu'il avait méconnu l'opposition de leurs phénomènes, l'activité libre de l'esprit et la nécessité de la nature. Le saint docteur, en traitant de la tendance de toutes choses vers Dieu, leur fin suprême, aurait oublié, d'après Günther, de faire remarquer cette différence si importante que les êtres libres, en se développant, se rapprochent de Dieu en divers degrés. — De cette tendance de toutes les créatures vers Dieu, saint Thomas traite surtout dans sa *Somme contre les Gentils*. Il y explique la doctrine relative à l'activité finale de la nature, et montre longuement pourquoi et de quelle manière toutes choses ont une certaine ressemblance avec Dieu par leur être aussi bien que par leur activité, et qu'elles ont pour fin dernière de représenter les perfections divines [1]. Il passe ensuite à l'examen d'une autre question, en s'exprimant ainsi : Quoique toutes les créatures, même celles qui sont privées d'intelligence, soient dirigées vers Dieu comme vers leur fin dernière, et que toutes atteignent cette fin en tant qu'elles obtiennent une certaine ressemblance avec Dieu, toutefois les créatures raisonnables parviennent à cette fin d'une manière toute spéciale, c'est-à-dire par leur propre activité, en parvenant à la connaissance de Dieu. C'est pourquoi la fin dernière des créatures raisonnables doit consister à connaître Dieu [2]. Ayant prouvé cette thèse

[1] *Contr. Gent.*, lib. III, cap. 1-24.

[2] Cum autem omnes creaturæ etiam intellectu carentes ordinentur in Deum sicut in finem ultimum; ad hunc autem finem pertingant omnia, in quantum de similitudine ejus aliquid participant : intellectuales creaturæ aliquo specialiori modo ad ipsum pertingunt, scilicet per suam propriam actionem intelligendo ipsum : unde oportet, quod hoc sit finis intellectualis creaturæ, scilicet intelligere Deum. (*Contr. Gent.*, lib. III, c. 25.)

avec beaucoup d'ampleur, et examiné plusieurs questions touchant la béatitude dont les êtres intellectuels jouiront par la vision intuitive de Dieu, le saint docteur parle longuement de divers degrés suivant lesquels les êtres libres parviennent à leur fin, ainsi que de la providence toute particulière de Dieu qui les conduit à cette fin sans nuire à leur liberté[1]. Dans sa *Somme théologique*, il traite également de cet ordre du monde en vertu duquel toutes les choses créées, quoique ayant pour fin prochaine d'autres créatures, tendent néanmoins vers Dieu comme vers leur fin dernière. Bien qu'alors le saint docteur n'eût pas à entrer dans les considérations morales qui se rattachent à cette question, il fait toutefois remarquer immédiatement que les créatures raisonnables trouvent en Dieu leur fin dernière d'une façon toute spéciale, parce qu'elles peuvent le posséder par la connaissance et l'amour[2]. Mais dans la seconde partie du même ouvrage, en traitant des vérités morales, il débute précisément par l'explication de cette vérité que les substances naturelles tendent vers Dieu d'une autre manière que les êtres doués de raison[3]. Donc cette doctrine que Günther prétendait manquer dans ses œuvres, le Docteur angélique non-seulement ne l'a pas passée sous silence, mais dans ses deux principaux ouvrages il en fait le fondement des questions les plus importantes.

908. Un autre motif de croire que saint Thomas aurait méconnu l'activité libre dans son opposition avec la nécessité, Günther le trouve dans sa doctrine sur le rapport de la volonté avec la raison, et, prêtant au saint docteur les théories les plus fausses, il finit par l'accuser de *déterminisme*[4].

[1] *Ibid.*, c. 58. c. 111. — Cf. *Summ.*, p. I, q. 12, a. 6; — q. 103, a. 5.

[2] *Summ.*, p. I, q. 65, a. 2.

[3] *Ibid.*, p. I, IIª, q. 1, a. 2.

[4] « Suivant ces paroles, le *déterminisme* est assurément mis hors de doute ; plus tard, toutefois, il se convertit, dans le système de Duns Scot, en son autre extrême, l'*indifférentisme*. » (P. 378.)

Impossible de discuter ici tous les divers points que Günther mêle de la manière la plus étrange; contentons-nous de relever ce qu'il y a de plus important et de décisif dans la question qui nous occupe. D'après saint Thomas, dit-il, la raison est une force motrice qui commande à toutes les autres puissances de l'âme, tandis que la faculté de mouvoir ne convient à la volonté que par exception. Or, écoutons le saint docteur lui-même : « Une chose peut en mouvoir une autre en deux manières, comme cause finale ou bien comme agent. La fin ne peut influer sur l'agent qu'en excitant en lui le désir d'elle-même ou en devenant l'objet de son désir, tandis que l'agent ou la cause efficiente meut par sa propre activité; c'est ainsi que ce qui altère meut ce qui est altéré, et ce qui pousse ce qui est poussé. La *raison* meut donc la *volonté*, en tant que la fin doit être connue par la raison pour que la volonté puisse la désirer; mais la *volonté* meut aussi bien les puissances *intellectuelles* que *toutes les autres forces* de l'âme (à l'exception des forces végétatives), en les déterminant, *à la manière d'une cause efficiente*, à exercer leur activité. La raison en est que, là où se trouvent plusieurs puissances actives, la puissance qui se rapporte à la fin universelle doit mouvoir les puissances qui se rapportent à des fins particulières. De même que le roi, ayant pour objet le bien commun de tout le royaume, meut par son ordre chacun des magistrats préposés à chaque cité, de même la *volonté*, dont l'objet est le bien et la fin en général, meut comme agent toutes les puissances de l'âme qui ne se rapportent chacune qu'à un bien qui leur est propre, comme la vue à la couleur, la raison à la connaissance du vrai [1].

[1] Aliquid dicitur movere dupliciter : uno modo per modum finis sicut dicitur, quod finis movet efficientem; et hoc modo intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum est objectum voluntatis et movet ipsam ut finis. Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis, sicut alterans movet alteratum, et impellens movet impul-

Ainsi, pendant que la raison meut la seule volonté et ne la meut qu'en lui présentant son objet, la volonté meut toutes les puissances de l'âme, même la raison, et les meut comme cause efficiente. Telle est la doctrine de saint Thomas. Par conséquent, ce que Günther lui fait dire de la raison, savoir, qu'elle est la force motrice qui commande à toutes les autres forces de l'âme, saint Thomas le dit précisément de la volonté. Et ce que, selon Günther, saint Thomas accorde à la volonté, savoir, qu'elle est une force motrice en tant qu'elle aspire à la connaissance, il l'enseigne précisément en parlant de la fin, savoir qu'elle ne meut qu'en tant que par la connaissance elle fournit à la volonté son objet. Or, quoique le saint docteur enseigne aussi que la fin ou la cause finale est la plus haute de toutes les causes, parce que toutes les autres la présupposent, et qu'ainsi la raison, en tant qu'elle connaît la fin, peut être regardée comme la première des causes motrices; toutefois on ne doit jamais perdre de vue ce que nous venons de dire, savoir, que la raison ne meut la volonté qu'en fournissant à celle-ci l'objet de son appétition, mais que la volonté se détermine elle-même et détermine toutes les autres puissances à agir, et cela avec une pleine liberté.

Encore donc que saint Thomas, comme le pense Scot, eût accordé à la raison, surtout dans la question relative à la béatitude, une supériorité indue sur la volonté, encore qu'il eût erré en faisant dépendre de la connaissance intellectuelle la liberté de la volonté humaine ; on ne voit pourtant pas comment cela l'aurait empêché de reconnaître le contraste que présente l'activité libre avec la nécessité et par lui la différence essentielle de l'esprit et de la nature. Par-

sum, et hoc modo voluntas movet intellectum et omnes animæ vires, ut Anselmus dicit in libro de similitudinibus, cap. 2. Cujus ratio est, quia in omnibus potentiis activis ordinatis illa potentia, quæ respicit finem universalem, movet potentias, quæ respiciunt fines particulares..... (*Summ.*, p. I, q. 82, a. 4.)

tout il reconnaît de la manière la plus nette la liberté de la volonté au moins comme un fait incontestable et lui oppose avec une égale assurance la nécessité des appétitions sensibles. Or, s'il croit pouvoir expliquer ce fait par la raison que la volonté est dirigée par la lumière de la connaissance intellectuelle, pourquoi ne verrait-il donc plus en cela un motif d'admettre la différence essentielle entre les créatures raisonnables et celles qui sont privées de raison? Au reste, inutile de nous arrêter plus longtemps à cette discussion; car les réflexions que nous venons de faire et surtout les considérations exposées au premier et au troisième chapitre de cette dissertation suffisent abondamment pour montrer que saint Thomas fait ressortir avec toute la netteté désirable le contraste de l'activité libre avec la nécessité, et qu'il fonde sur ce contraste même la différence essentielle de l'esprit et de la nature.

La scolastique a donc fait dans cette question tout ce que demande Günther : elle a conçu l'esprit et la nature comme antithèse dans l'univers, antithèse dont l'homme est la synthèse, et elle a démontré la différence essentielle que suppose cette conception, en s'appuyant aussi bien sur la connaissance de soi-même que sur la nature de la connaissance et de la volonté intellectuelles. En conséquence, les théories qu'elle établit en d'autres occasions sur la gradation des créatures doivent paraître non moins inoffensives chez elle qu'elles le sont chez Günther.

Du reste, si nos lecteurs ont remarqué avec étonnement jusqu'à quel point Günther connaît peu la doctrine qu'il attaque, quel ne serait pas leur étonnement si nous entrions ici en quelques détails pour citer d'autres thèses qu'il apporte, sans indiquer les sources, pour confirmer son accusation! On sera forcé de croire que Günther s'est formé son jugement uniquement d'après les citations éparses qu'il trouvait en d'autres auteurs. Cependant il ne craint pas d'accuser des erreurs les plus grossières un des docteurs les

plus illustres de l'Église, un des plus grands penseurs qui ait jamais vécu, et cela non simplement en passant, mais dans une ample dissertation.

Ce procédé me fait ressouvenir d'une aventure que mes lecteurs me permettront de leur raconter. Il y a plusieurs années, je fis la connaissance d'un savant allemand qui avait publié plusieurs volumes sur diverses questions philosophiques ou théologiques. Dans le cours de la conversation, il m'avoua ingénument que la doctrine scolastique lui était peu familière, et me demanda dans quels livres il pourrait trouver les éclaircissements qu'il désirait. Je lui citai quelques ouvrages célèbres, tout étonné de voir que les titres de ces ouvrages et les noms de leurs auteurs lui étaient complétement inconnus. Quelques jours plus tard, j'ouvris le plus récent ouvrage de ce même auteur et je vis, à mon grand étonnement, une dissertation de plus de cent pages, où il reprochait à la scolastique, et en particulier à saint Thomas, les plus graves erreurs dans le domaine de la spéculation, et toutes ces accusations étaient confirmées par une foule de citations. C'est ainsi que de nos jours on fait des livres !

NEUVIÈME DISSERTATION.

DE DIEU.

CHAPITRE PREMIER.

DE L'EXISTENCE DE DIEU.

I.

Observations préliminaires.

909. Les diverses directions que prit la philosophie par uite du système de Kant devaient se montrer plus que par- ›ut ailleurs dans la doctrine touchant Dieu et ses rapports vec le monde. Peu de philosophes tentèrent, comme Her- ›es, de rouvrir, par une nouvelle critique, la voie que la ritique avait fermée, pour conduire l'intelligence humaine, u moyen du raisonnement, des créatures au Créateur. On nait plutôt la connaissance de Dieu pour une connaissance née ou originelle qu'il n'est ni possible ni nécessaire de montrer par des raisonnements. Mais sous ce rapport se nt produites deux tendances différentes. Certains philo- phes attribuaient cette connaissance innée, non médiate Dieu à la raison humaine, en la considérant soit comme sentiment de supersensible à la manière de Jacobi, soit

avec Malebranche et Schelling comme une vision intellectuelle. D'autres prétendaient, au contraire, que cette connaissance ne peut être donnée que par la révélation ni être répandue et conservée que par tradition. Les uns et les autres croyaient que la connaissance de Dieu, telle qu'ils l'admettaient, est le commencement et la base de toute autre connaissance du supersensible. Néanmoins plusieurs d'entre ces philosophes ne rejetaient ni comme sans valeur ni comme inutiles les arguments dont on se servait autrefois pour prouver l'existence de Dieu. En effet, ceux qui adhèrent encore au système de Malebranche conviennent que la connaissance de Dieu, qui précède toute autre connaissance, n'est toutefois qu'une perception inconsciente de l'Être pur ou absolu. Or, disent-ils, pour comprendre d'une manière réflexe que cet Être existe réellement et qu'il est un Être distinct du monde comme son créateur et son seigneur, il faut assurément recourir à la considération des choses finies (n. 417). Toutefois, si pour ce motif ces philosophes tiennent pour valables les preuves où l'on conclut des créatures au Créateur, ils devaient, en vertu de leur système, s'attacher surtout à la preuve dans laquelle l'existence de Dieu se conclut de l'idée que nous avons de lui, et même faire dépendre de cette preuve, dans une certaine mesure, la force probante de tous les autres arguments. Si l'idée de Dieu précède, comme leur règle, toutes les autres connaissances, la connaissance qui part des choses finies ne peut avoir une entière certitude, à moins qu'auparavant on n'ait reconnu la vérité objective de cette idée. Pareillement, parmi ceux qui font dépendre la connaissance de Dieu de la révélation, il en est qui ne contestent pas que cette connaissance, après qu'elle a été obtenue par une révélation divine, ne puisse être confirmée scientifiquement par divers raisonnements.

Bien éloignés de l'une comme de l'autre de ces deux opinions, Hermes et Günther s'accordent avec l'antiquité à dire

que pour la raison humaine la connaissance de Dieu dépend de la connaissance des choses créées. Toutefois, pour expliquer, au moyen de la conscience de soi-même, l'origine de l'idée de Dieu en nous, Günther établit une théorie toute spéciale et d'une importance telle qu'on a cru pouvoir expliquer par elle toutes les doctrines dans lesquelles l'école güntherienne s'écarte des doctrines de l'ancienne école.

Nous avons déjà discuté plusieurs des points que nous venons d'indiquer. Nous nous sommes attachés à prouver, par la constitution de notre intelligence aussi bien que par la nature de l'esprit humain, que Dieu n'est pas l'objet premier et immédiat de notre connaissance intellectuelle, et pour cette doctrine nous avons trouvé les Pères de l'Église parfaitement d'accord avec la scolastique. Mais si, pour toutes ces raisons, nous avons nié la réalité d'une connaissance immédiate de Dieu, qui serait une vraie vision de l'Absolu; toutefois nous n'avons nullement contesté, et nous avons même prouvé la réalité d'une connaissance spontanée de Dieu, connaissance qu'on peut appeler immédiate en ce sens que pour l'obtenir il n'est pas besoin de réflexions longues et pénibles, ni même faites avec conscience[1]. Nous croyons également avoir établi que ceux qui sans la révélation ne regardent comme possible aucune connaissancc de Dieu sont en contradiction avec la révélation même et méconnaissent la nature de l'homme, aussi bien que la tâche qui incombe à la science[2]. Mais de même qu'évidemment nous ne nions pas pour cela le fait que Dieu a révélé à l'homme dès le principe, avec les mystères de la foi, les vérités de l'ordre naturel, de même nous sommes loin de soutenir que l'homme, s'il avait été créé avec les facultés qu'il possède à présent, pourrait acquérir la connaissance de Dieu et de sa loi sans une influence divine, dirigeant et secondant le tra-

[1] Voir plus haut, nn. 226, 227, 431, 435 et ss. — *Theologie der Vorzeit*, tom. II, p. 34 et ss.
[2] *Theol. der Vorz.*, tom. II, p. 222 et ss.

vail de son intelligence. Comme l'enseigne encore la scolastique d'accord avec les Pères, la connaissance de Dieu qu'on nomme naturelle est bien indépendante de la révélation et de la grâce entendues dans le sens strict du mot, mais non de la Providence divine qui gouverne toutes choses en nous et hors de nous [1].

910. De plus, nous avons déjà fait voir combien est pernicieuse l'opinion qu'on a répandue depuis Kant, savoir, que l'existence de Dieu ne peut être démontrée rigoureusement par la raison [2]. Incontestablement, toutefois, cette opinion n'aurait pas fait tomber tant d'intelligences peu fermes, ni confirmé dans leur incrédulité tant d'esprits égarés, si elle n'avait été soutenue que par des philosophes antichrétiens. En effet, c'est un extrême danger non-seulement pour les savants, mais encore pour la grande foule de ceux qui ne sont pas capables d'apprécier par eux-mêmes des démonstrations scientifiques, d'entendre dire à des défenseurs de la vérité révélée et à des ministres de la parole divine que la vérité, sur la connaissance de laquelle se fonde toute la foi, ne peut, à parler rigoureusement, être démontrée par des preuves valables. Si forte que soit la preuve tirée de la conscience intime que nous avons spontanément de Dieu, si apte qu'elle soit à faire impression sur les âmes droites et pures, il est à craindre que pour beaucoup d'hommes elle ne perde toute son efficacité, si l'on ajoute que cette vérité qui parle tant au cœur est inaccessible à tous les efforts de la raison humaine. Car il s'agit ici d'une vérité qui dans les connaissances religieuses est la première et le fondement nécessaire de toutes les autres; or une telle vérité ne doit pas être fondée uniquement sur de vagues soupçons ou de simples sentiments. Cette concession qu'on faisait à l'incrédulité devait être d'autant plus funeste qu'elle impliquait cet autre aveu:

[1] Voir plus haut, nn. 227, 438, 444 et Cf. *Theologie der Vorzeit*, tom. II, p. 60.

[2] *Theol. der Vorz.*, tom. II, p. 46 et ss.

Par suite des spéculations plus approfondies de nos philosophes modernes on s'est enfin aperçu de l'infirmité des arguments sur lesquels les Pères de l'Église et les théologiens de tous les siècles se sont appuyés avec tant de confiance. Ou bien croit-on qu'on puisse, même sur ce point, saper impunément l'autorité de toute l'antiquité chrétienne et, quand il s'agit du premier et indispensable fondement de la foi, donner la palme de la victoire aux prétendus philosophes qui n'aspirent qu'à la ruine du christianisme ?

On répliquera peut-être qu'en cultivant la science on ne peut être tenu de laisser intactes non-seulement les vérités que la tradition rend vénérables à nos yeux, mais encore les preuves mêmes sur lesquelles on les appuyait. Mais ce n'est pas ici le lieu d'examiner si, en certains cas, une telle obligation peut être imposée aux théologiens, et si le point dont il s'agit se trouve au nombre de ces cas. Car nous ne parlons pas de la violation d'une obligation fondée sur l'autorité de la révélation ou de l'Église, mais des suites funestes qu'une telle manière de procéder peut avoir pour la science et la vie pratique. Ce serait tout autre chose si, comme le font aujourd'hui bien des savants, on s'efforçait seulement, par de nouvelles investigations ou par une étude plus complète, de mettre les anciennes démonstrations à l'abri des attaques qu'on dirige contre elles de nos jours ; car voilà un progrès que la science peut et doit faire. Mais elle ne peut, sur ce point, renoncer à une démonstration vraie sans renoncer à elle-même ni se déclarer incapable d'être utile non-seulement à la foi chrétienne, mais en général aux aspirations supérieures de l'homme. Une philosophie qui, dans la question relative à l'existence de Dieu, se contente des sentiments du cœur ou d'une pieuse croyance déclare elle-même qu'elle ne s'étend pas au-delà du monde visible et nie la possibilité de justifier la foi à la révélation dans la science.

911. Pour apprécier une telle tendance dans la spécula-

tion, il faut remarquer avant tout que pendant longtemps les doutes et les objections, élevés contre les arguments dont on se servait depuis bien des siècles pour prouver l'existence de Dieu, n'étaient qu'un écho ou un renouvellement de la critique kantienne. D'après Kant, nous ne pouvons savoir si la réalité correspond à nos pensées; par conséquent, nous ne pouvons même pas connaître l'essence des corps, ni, à plus forte raison, rien affirmer sur la substance spirituelle de notre âme. Il nous serait donc impossible d'établir, entre les divers êtres du monde, aucune relation de causalité, ni de découvrir, dans l'univers, aucune connexion sur laquelle se fonderait son unité, en sorte que nous ne pourrions jamais dépasser par notre pensée le monde des phénomènes sensibles. Plus tard, il est vrai, on a fini par abandonner la philosophie de Kant comme peu satisfaisante pour l'esprit humain, mais on n'a pas su se délivrer immédiatement des préjugés qu'elle avait répandus. On comprend sans peine qu'en particulier la défiance, inspirée par la philosophie de Kant, contre toute démonstration rationnelle des vérités supérieures, ait persisté longtemps. Cette défiance, en effet, ne peut disparaître que si l'on parvient à comprendre clairement pourquoi et comment la pensée peut arriver, par le monde sensible, à la connaissance certaine du monde supersensible. Or, loin de réussir à triompher, au moyen d'une telle connaissance, des difficultés soulevées par l'école critique, on s'était plutôt contenté, sous l'influence des écoles formées depuis, de passer par-dessus ces problèmes. Dans ces écoles on cherchait, non à connaître avec certitude les choses éternelles par celles qui passent, mais à comprendre le fini par l'Absolu qu'on présupposait. Par conséquent, quand même on aurait été moins porté à considérer avec dédain les travaux de l'antiquité, on n'aurait pas pu se remettre résolûment dans la voie où marchait l'ancienne école, tant qu'on n'en avait reconnu la sûreté.

Au contraire, si l'on admet une fois le droit, contesté par Kant, de juger des choses mêmes d'après nos concepts, on peut affirmer hardiment qu'on ne trouve guère d'arguments plus solides et plus clairs que ceux dont on s'est servi de tout temps pour établir l'existence de Dieu. Si donc nous pouvons espérer d'avoir, dans nos études précédentes, convaincu nos lecteurs que la doctrine des anciens sur la vérité et la certitude de nos connaissances peut être maintenue malgré les critiques de Kant, nous aurons aussi démontré la solidité du fondement sur lequel l'antiquité faisait reposer sa doctrine relative à Dieu. En nous plaçant à ce point de vue, nous disons que les preuves les plus ordinaires qu'on apportait en faveur de l'existence de Dieu sont à tous égards les meilleures. Elles consistent dans le développement de cette pensée qu'exposent les livres saints : c'est par les créatures visibles que se connaît le Créateur invisible. Soit que nous partions de ce que nous éprouvons au-dedans de nous-mêmes, soit que nous dirigions notre attention avant tout sur le monde extérieur, considérant tantôt l'ordre admirable qui brille en lui, tantôt l'origine et la corruption des choses dont il se compose, leur existence contingente ou leur nature et leurs prérogatives, nous retrouvons toujours cette même pensée au fond de toutes ces preuves diverses. On pourrait même considérer toutes ces preuves comme les diverses parties d'une seule et même démonstration. C'est cette démonstration, disons-nous donc, qui est à tous égards la meilleure. D'une part, elle est extrêmement claire et facile à comprendre ; d'autre part, elle ne laisse rien à désirer sous le rapport de la solidité, ce qui se voit surtout par les objections par lesquelles on s'est efforcé de l'infirmer. D'ailleurs, loin de favoriser les erreurs modernes sur les rapports de Dieu avec le monde, elle contient, au contraire, les germes de toutes les vérités que nous avons à défendre dans la théodicée. Enfin nous ne pouvons pas accorder que cette démonstration commune ait besoin, pour être solide,

de s'appuyer sur d'autres; nous croyons, au contraire, que toutes les autres preuves la présupposent et se ramènent à elle en dernière analyse.

II.

Des preuves communes de l'existence de Dieu.

912. Les preuves dont on s'est de tout temps servi le plus ordinairement pour établir l'existence de Dieu, se trouvent brièvement résumées dans la *Somme théologique* de saint Thomas[1]. Les premières tendent à montrer que les choses ne se suffisent pas à elles-mêmes, mais que, pour exister, agir et se développer, elles supposent Dieu comme leur auteur et leur conservateur. Dans l'universalité des choses, disait-on, il y a divers mouvements et bien des variations; toutefois les choses ne sont pas sujettes au changement d'une manière purement passive, mais elles sont en même temps actives dans leurs transformations comme des causes. Le changement qu'elles subissent et l'activité par laquelle elles en sont la cause s'étendent jusqu'à l'existence même. Les choses ne se meuvent pas simplement d'un lieu vers un autre, elles ne changent pas seulement leurs états et leurs propriétés, elles ne croissent ou ne décroissent pas seulement, mais aussi elles commencent ou cessent d'exister. Or ce changement, cette activité, cette naissance et cette corruption des choses du monde ne peuvent avoir leur dernière raison suffisante que dans un être qui en change d'autres sans qu'il soit lui-même soumis au changement, dans un être qui est cause sans qu'il ait été produit,

[1] P. I, q. 2, a. 3. — Cf. *Contr. Gent.*, lib. I, c. 13, où la première preuve est amplement développée, tandis que les autres sont seulement indiquées en peu de mots. Toutefois on trouve sur ces dernières des explications plus détaillées, lib. I, c. 14, n. 4. — C. 28, n. 5. — C. 42, n. 6. — Lib. II, c. 15.

ayant en lui-même la cause de son existence. Or cet être est Dieu.

913. Certains scolastiques anciens et beaucoup de théologiens plus récents ne se sont attachés qu'au dernier des trois points indiqués, et n'établissent l'existence nécessaire de Dieu que par l'existence contingente des choses du monde. Ils ne sont pas blâmables en ce sens que cette preuve est effectivement la plus claire, la plus courte et la plus concluante. Cependant nous ne croyons pas, pour ce motif, devoir passer les autres points sous silence. En effet, ce n'est pas seulement de la transformation qui s'étend jusqu'à l'être, mais encore de tout changement qu'Aristote et saint Thomas établissent ce principe : *Tout ce qui change est changé par un autre;* et ils en concluent l'existence d'un être, cause de tout changement sans être lui-même soumis au changement. Déjà Platon, en bien des endroits de ses ouvrages, mais surtout dans le *Phèdre*, s'était attaché à faire valoir cette preuve ; mais Aristote la développe dans les deux derniers livres de sa *Physique* avec beaucoup d'ampleur. Résumons, dans son argumentation, les points les plus saillants.

L'être qui change est purement passif ou il contribue en même temps lui-même à sa transformation. Dans le premier cas, il est évidemment changé par un autre ; et si cet autre est à son tour une chose qui, en changeant, est purement passive, elle en suppose également un autre qui produise en elle ce changement, et nous devons ainsi arriver nécessairement à un être qui ou n'est point changé ou du moins n'est changé que par sa propre activité. Mais ce qui est changé par sa propre activité doit contenir d'une manière quelconque des parties ou des facultés et des forces diverses ; car il est impossible que dans un seul et même changement tout l'être soit en même temps actif et passif. Ainsi, pour qu'un être se change lui-même, il doit, par une de ses parties, influer sur l'autre, comme lorsque dans

un animal l'impression reçue d'un sens extérieur réveille le sens interne et que l'instinct, excité par ce moyen, met en mouvement les divers membres du corps. Mais, si ni la substance entière ni même une de ses parties ne peuvent être actives et passives dans le même changement, rien n'empêche que l'être produisant un changement ne puisse en même temps en subir un autre. Nons voyons, au contraire, que dans les êtres qui se meuvent eux-mêmes, c'est-à-dire dans les êtres animés, le principe par lequel ils se transforment (leur âme) est soumis lui-même aux changements les plus variés et qu'il ne peut même pas manifester son activité sans qu'il ait éprouvé certaines impressions. Nous ne pouvons ainsi découvrir la raison dernière des changements que nous apercevons dans l'univers dans aucun être qui se meut et se transforme en lui-même, à moins que cet être ne soit animé par un principe qui produit le changement sans être changé lui-même. Par conséquent, pour arriver à la raison dernière des changements, il nous faut toujours recourir à un être immuable. — Ce même être doit aussi posséder l'incorruptibilité ; autrement il ne pourrait pas être la cause du plus grand changement qui se fasse dans les choses du monde, de leur génération et de leur corruption. Supposons, en effet, qu'il y ait des êtres qui ne soient soumis à aucune influence extérieure, mais qui soient pourtant corruptibles, il faudrait alors, pour expliquer l'origine et la corruption de ces êtres et la transformation de toutes les autres choses, recourir à un être qui, supérieur à tout le reste, fût incorruptible aussi bien qu'immuable. Car un tel être pourrait seul être cause de l'existence et de la fin de tous les autres, ainsi que de tous les changements qui se succèdent sans cesse dans l'univers.

914. Telle est l'argumentation d'Aristote. Les scolastiques, toutefois, font observer communément que cette démonstration doit être regardée comme incomplète. Elle

nous conduit sans doute à un principe immuable de tout changement, mais nous ne savons pas encore si ce principe ne demeure pas, comme principe vital, dans un être variable en soi. Nous pourrions ainsi penser encore, sinon à une âme universelle du monde, du moins à la suprême sphère céleste, animée par un esprit parfait, dont parlaient souvent les anciens. Cependant les scolastiques justifient Aristote, en disant que dans la physique celui-ci a conduit la preuve aussi loin qu'il est possible, quand on ne s'appuie que sur la considération du monde sensible, mais qu'il a complété la démonstration dans la métaphysique [1] où il traite des choses spirituelles. Scot et même Suarez [2] vont sans doute plus loin et regardent comme indémontrable cette thèse que tout être qui change est changé par un autre. Mais, comme le fait remarquer Maurus, ils n'ont contesté cette proposition que parce qu'ils la confondaient avec cette autre : *Rien n'est changé par soi-même.* Scot, en effet, parle beaucoup des êtres vivants, et Suarez fait surtout mention de l'esprit. Cependant la première proposition, comme il est facile de le voir par l'ensemble du raisonnement d'Aristote, ne nie pas que les choses qui changent soient actives dans leurs changements, mais elle exprime seulement que dans cette activité elles dépendent d'un autre être et qu'ainsi elles ne changent pas *par elles seules.* Si on l'entend ainsi, elle est entièrement vraie. Sans doute, un être peut posséder non-seulement une certaine aptitude pour la détermination nouvelle qu'il reçoit par le changement, mais encore la faculté de se la donner; toutefois cette faculté ne peut jamais se suffire à elle-même. En effet, si cet être n'a pas produit jusqu'alors la détermination qu'il pouvait produire, soit un état soit une qualité quelconque, il faut qu'au moment où il la produit il ait été dé-

[1] *Metaph.*, disp. XXIX, sect. 1.
[2] *Quæst. phil.*, vol. IV, p. 2, q. 8.

terminé à se la donner et qu'ainsi un changement ait eu lieu, quand même il ne consisterait que dans l'éloignement d'un obstacle.

S'il était possible d'admettre une telle faculté se suffisant à elle-même, nous la trouverions évidemment dans les êtres vivants, surtout dans les êtres raisonnables et libres : c'est donc sur eux que nous devons diriger notre attention. Il est manifeste d'abord que la force vitale purement végétative n'est pas capable, sans bien des influences du dehors, de produire les divers changements qui se font dans la croissance. De même, un être sensible qui est en repos ne peut pas commencer à se mouvoir, s'il n'est pas déterminé par une perception ou par un instinct réveillé au moyen de l'impression reçue. D'autre part, il ne peut pas sentir ou percevoir sans qu'un objet extérieur influe sur ses organes, soit par lui-même, soit par un intermédiaire correspondant à sa nature. Enfin, un être libre ne peut prendre une nouvelle résolution et se déterminer par elle à agir, sans qu'il y soit porté, sinon par des influences extérieures, du moins par des pensées qui se réveillent dans son âme. Or, là où il y a succession et changement de pensées, celles-ci ne peuvent pas dépendre uniquement de celui qui pense. Comme l'intelligence n'est déterminée à penser actuellement que par l'objet (intelligible), un être pensant ne peut être indépendant de tout ce qu'il n'est pas lui-même, que si non-seulement il est son propre objet, mais encore il connaît tout ce qu'il peut connaître par là même qu'il connaît son propre être. De même, celui-là seul est indépendant dans sa volonté qui, dans tout ce qu'il veut et opère, est lui-même la fin qu'il poursuit et dès-lors l'objet proprement dit de sa volonté. Or, dans l'esprit qui connaît, en se contemplant lui-même, tout ce qu'il est capable de connaître, il ne peut y avoir aucune succession de pensées ni, par suite, aucune détermination qui puisse changer. De là nous devons conclure que tout être dont les pensées et les volitions

varient doit dépendre d'un autre pour son intelligence et pour sa volonté.

Par conséquent, plus nous poursuivons dans ses diverses applications le principe indiqué : Tout ce qui change est sujet à des influences étrangères, plus il devient incontestable. Or, s'il en est ainsi, on ne peut révoquer en doute cette conclusion qu'il doit exister un être quelconque qui influe sur d'autres de manière à les changer sans qu'il soit lui-même sujet à aucun changement. Et puisque c'est un fait constant qu'il y a des changements dans tout l'univers, dans la vie de l'esprit aussi bien que dans la nature, nous devons conclure que toutes ces choses qui changent dans le monde dépendent d'un être qui ne dépend lui-même d'aucun autre, mais qui se suffit pleinement à lui-même pour son existence comme pour son opération.

915. Les considérations que nous venons de faire expliquent en même temps de quelle manière l'argument commencé dans la physique est complété dans la métaphysique par l'étude des choses immatérielles. Voici comment nous pouvons raisonner : Il s'agit d'expliquer non-seulement les phénomènes mobiles du monde des corps, mais encore les changements qui ont lieu dans la vie de l'esprit. C'est par ces changements que nous connaissons l'imperfection et la dépendance de l'esprit : il est sujet dans son activité à une influence étrangère. Or, puisque rien de corporel ne peut faire impression sur l'esprit, cette influence ne peut être exercée que par l'objet propre de sa connaissance et de sa volonté, en d'autres termes, par le vrai et le bien. Toutefois il ne s'agit pas ici du vrai et du bien tels qu'ils apparaissent dans les choses mobiles, mais tels que les connaît la raison au moyen de l'abstraction. C'est seulement dans cet objet propre des facultés supérieures de l'homme que nous découvrons quelque chose d'immuable qui modifie un autre être, l'esprit, et par lui les corps. Mais ce vrai et ce bien multiples qui meuvent notre esprit ne peuvent pas exister de la

manière dont ils sont présents à l'esprit ou dans leur universalité ; il faut pourtant qu'ils aient leur fondement en quelque être existant ; car nous savons clairement et avec une entière certitude que l'objet propre de notre intelligence et de notre volonté est vrai, éternel et immuable (n. 306 et ss. n. 339). C'est précisément parce que cet objet est non-seulement vrai, mais encore éternel et immuable, que l'être où il a son fondement ne peut être rien de tout ce qui naît, périt et se transforme. En dehors et au-dessus de ce monde mobile il doit donc y avoir un être existant dans lequel tout le vrai et tout le bien qui sont, comme objet, la cause de notre connaissance et de notre volition ont leur fondement, et il faut que cet être soit lui-même éternel et immuable. En outre, comme le vrai et le bien que nous connaissons renferment en même temps les lois permanentes de tout ce qui change, le ciel et la terre avec tout ce qui est et se fait en eux doit dépendre de cet Etre dans lequel subsistent ce vrai et ce bien. Or, cet Être réel qui, étant lui-même immuable et indépendant, meut tout par la puissance de la vérité et du bien et gouverne tout, nous l'appelons Dieu.

C'est de cette méthode que se sert habituellement saint Augustin pour conduire à la connaissance de Dieu. Mais nous trouvons les mêmes pensées dans Aristote. Voici, en effet, d'après l'explication de saint Thomas [1], comment ce que dit Aristote dans la métaphysique sur la nature du premier moteur se rattache à la preuve qu'il avait exposée dans la physique : Cette argumentation avait établi que la naissance, la corruption et tous les autres changements des choses supposent un être qui est absolument immuable ou du moins n'est changé que par lui-même. Or, en supposant cette dernière hypothèse, nous devrions concevoir un tel être comme simplement animé ou bien comme

[1] *Contr. Gent.*, loc. cit. — *In* lib. XII, *Metaph.*, lect. 6 et 7.

un pur esprit. Dans l'un et l'autre cas, il ne pourrait se changer qu'en tendant vers un bien connu qu'il ne posséderait pas en lui-même. Il serait ainsi dépendant et ne se changerait point par lui seul, mais sous une influence étrangère. Or, comme on peut conclure de là que la raison dernière des changements ne peut se trouver dans un être qui se change lui-même, mais seulement dans un être absolument immuable, il en découle en même temps que cet être immuable ne peut être que le vrai et le bien intelligibles. Pouvant influer, de façon à les modifier, même sur les êtres spirituels qui sont les moins sujets au changement, le vrai et le bien sont eux-mêmes immuables. Mais, de même qu'entre les choses mobiles, il doit y avoir entre les choses intelligibles un certain ordre en vertu duquel les unes dépendent des autres ; car le possible n'est connu que par l'actuel, le phénomène par la substance, le composé par le simple. En conséquence l'intelligible suprême doit être substance, actuel et simple. De même les divers biens sont subordonnés les uns aux autres, l'un n'étant désiré qu'à cause d'un autre. Il faut donc qu'il y ait un bien suprême, et celui-ci doit être nécessairement identique avec le premier intelligible. Or c'est ce bien suprême qui, en excitant le désir de lui-même, fait mouvoir toutes ces choses vers lui-même comme vers la fin la plus haute, non pas, toutefois, comme vers une fin qu'il faudait produire, mais comme vers un bien déjà existant vers lequel tendent tous les êtres pour en devenir participants. De cette substance actuelle et simple, qui est la vérité suprême et le bien souverain, dépendent le ciel incorruptible avec tous ses mouvements et la nature terrestre avec toutes ses formations qui naissent et disparaissent[1].

[1] Ἐπεὶ τὸ κινούμενον καὶ κινοῦν, μέσον τοίνυν ἐστίν τι, ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, ἀΐδιον, καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὖσα. Κινεῖ δὲ ὧδε · τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενον. Τούτων δὲ τὰ πρῶτα τὰ αὐτά..... Νοητὸν δὲ ἡ ἑτέρα συστοιχία καθ' αὑτήν · καὶ ταύτης ἡ ουσία πρώτη. Καὶ ταύτης

916. Si dans son argumentation Platon trouve Dieu, non comme l'Être *immobile*, mais comme un moteur qui *se meut lui-même*, saint Thomas fait observer qu'on peut très-bien concilier cette définition avec celle d'Aristote. Dans toute cette étude, le dernier prend le mot « mouvement » dans un sens strict, entendant par là un changement soit du lieu, soit de la quantité ou de la nature, soit enfin de l'être même. En d'autres occasions, toutefois, il donne à ce mot une signification plus large, en sorte qu'il renferme toute activité, même celle qui ne produit aucun changement dans l'être actif même ; telles sont la connaissance et la volition. Dans notre esprit, il est vrai, un certain changement s'opère, lorsque diverses pensées ou volitions s'y forment et s'y succèdent, mais la connaissance et la volition mêmes sont en nous aussi une activité sans changement (n. 21). Or, comme nous venons de le montrer, il n'y a aucune succession de pensées et de volitions dans l'être qui connaît par lui-même tout ce qu'il connaît, et qui veut à cause de lui tout ce qu'il veut. En lui donc, mais aussi en lui seul, la connaissance et la volonté n'impliquent aucun changement. S'il en est ainsi, l'être qui de cette façon se meut lui-même, c'est-à-dire le moteur actif uniquement par lui-même, est aussi le moteur immobile ou immuable dans le sens d'Aristote[1]. Par l'une comme par l'autre définition on exprime que tous les êtres dépendent dans leur passion et dans leur

ἡ ἁπλῶς καὶ κατ' ἐνέργειαν..... Ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ καλὸν καὶ τὸ δι' αὑτὸ αἱρετὸν ἐν τῇ αὐτῇ συστοιχίᾳ, καὶ ἔστιν ἄριστον ἀεὶ ἢ ἀνάλογον τὸ πρῶτον..... Κινεῖ δ' ὡς ἐρώμενον..... Ἐπεὶ δὲ ἐστί τι κινοῦν, αὐτὸ ἀκίνητον ὂν, ἐνεργείᾳ ὂν, τοῦτο οὐκ ἐνδέχεται, ἄλλως ἔχειν οὐδαμῶς..... Ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις. (*Metaph.*, lib. XII (al. XI), c. 7.)

[1] (Plato) dicebat primum movens se ipsum movere, quod intelligit se et vult vel amat se, quod in aliquo non repugnat rationibus Aristotelis. Nihil enim differt devenire ad aliquod, quod moveat se secundum Platonem, et devenire ad primum, quod omnino sit immobile secundum Aristotelem..... (*Contr. Gent.*, loc. cit.)

action d'un être suprême qui, se suffisant à lui-même, est entièrement indépendant, par conséquent l'Être absolu. Certes, Aristote n'a nullement l'intention d'exclure de ce moteur immobile le mouvement de lui-même dont parle Platon. Tout au contraire, il fait suivre immédiatement la preuve que nous venons d'exposer d'une autre preuve que nous examinerons plus tard, dans laquelle il montre que le principe suprême de qui dépendent le ciel et la terre possède la vie intellectuelle la plus parfaite et jouit d'une félicité ineffable par la contemplation de lui-même. Et chose très-remarquable, ce n'est qu'après avoir terminé cette démonstration qu'il donne au premier moteur le nom de Dieu.

Ainsi se trouve donc également écartée l'objection que fait un écrivain de nos jours. Celui-ci trouve une certaine contradiction dans l'idée même d'un moteur immobile; car, selon lui, il est impossible que le mouvement soit l'effet d'un être absolument en repos. Cette objection, disons-nous, ne peut tenir devant les explications que nous venons d'exposer. En effet, lorsque nous appelons Dieu le moteur immobile, nous excluons de lui, non l'activité, mais le changement, par conséquent la passivité. Et quand nous affirmons de Dieu une activité qui ne trouble pas son repos ou bien un repos qui n'implique pas l'inaction, nous arrivons à une des connaissances les plus sublimes que nous puissions obtenir de Dieu, savoir, qu'en lui l'activité la plus haute est unie au repos le plus profond [1].

917. Dans le *second* argument qu'expose saint Thomas, on considère non plus les changements que les choses subissent, mais les *effets* qu'elles *produisent*. Dans ce monde visible il y a non-seulement des causes efficientes, c'est-à-dire des choses qui produisent quelque chose, mais encore un certain ordre ou un certain enchaînement de causes ef-

[1] *Theol. der Vorz.*, tom. I, prem. édit., p. 131.—Seconde édit., p. 223.

ficientes, c'est-à-dire des choses qui en produisent d'autres, bien qu'elles soient produites elles-mêmes. Dans la série de ces causes l'existence des causes suivantes dépend toujours de l'existence des causes précédentes. Si loin donc qu'on étende cette série, on ne trouvera jamais au-dedans d'elle-même une raison suffisante de sa réalité, aucun commencement. En conséquence, cette raison suffisante doit se trouver en dehors de la série des causes produites : il faut, en d'autres termes, qu'il y ait un être qui soit cause sans être produit lui-même, un être qui n'ait pas reçu son existence, mais qui la possède en lui-même; et voilà la cause vraiment *première sans* laquelle il n'y en aurait point d'autres. Or, un être qui n'est pas produit, mais qui existe par lui-même doit être éternel. C'est ainsi qu'on découvre Dieu comme la cause première et éternelle des choses qui naissent dans le temps.

On peut encore, avec Suarez, exposer le même argument dans une forme un peu différente. Comme aucune chose ne peut être cause efficiente d'elle-même, il faut nécessairement que tout ce qui est produit soit produit par un autre. Or cet autre est ou produit lui-même par un autre, ou bien il n'est pas produit et existe par lui-même. S'il est produit, la même question revient; et, comme il est impossible de remonter de causes en causes indéfiniment, il faut absolument arriver à un être qui soit incréé.

Cette preuve est si évidente qu'en dehors de l'hypothèse sophistique d'un cercle dans lequel les choses naissantes seraient réciproquement les unes pour les autres la cause de leur existence, on n'a su absolument rien produire contre elle, si ce n'est l'objection qu'on fait contre toutes les preuves cosmologiques, savoir, qu'elles prouvent bien l'existence d'une cause première de toutes choses, mais non l'existence du vrai Dieu, du Dieu un, conscient de lui-même et distinct du monde. Mais cette objection trouvera sa place

plus tard. — Cependant, si l'on ne peut objecter rien de sérieux contre cette preuve considérée en elle-même, on tient néanmoins pour une vérité manifeste que saint Thomas n'a pu s'en servir sans être en contradicion avec lui-même. En effet, puisque saint Thomas convient que le commencement du monde dans le temps ne peut être démontré par des arguments rationnels, il ne peut pas nier la possibilité de séries sans fin de choses dépendantes les unes des autres dans leur existence. Ainsi parlent plusieurs adversaires de la philosophie thomistique ; voyons si c'est avec raison.

Des causes efficientes peuvent dépendre les unes des autres en deux manières : ou comme une série d'êtres de même nature qui se propagent par génération, ou comme des êtres d'espèces différentes dont l'un suppose l'autre. Ainsi la semence par laquelle un animal en engendre un autre se forme de la matière alimentaire, celle-ci provient de la plante, la plante à son tour est formée d'autres matières ; et, pour que la plante croisse et que l'animal puisse engendrer, il faut que d'autres substances naturelles concourent à leur action. C'est sur cet enchaînement d'êtres d'espèces différentes que s'appuient Aristote et après lui saint Thomas pour prouver l'existence de Dieu. Ils montrent que cet enchaînement ne peut s'expliquer au moyen d'une série sans fin de causes dont l'une provient de l'autre, mais qu'il suppose une cause première qui ne dépend d'aucune autre. Or la preuve de l'existence de Dieu conserve pleinement sa force probante, quand même on ne l'entendrait que de ces sortes de causes. Cette considération seule suffit donc pour montrer que le Docteur angélique n'est pas en contradiction avec lui-même.

Mais est-ce que réellement la valeur de cette preuve est restreinte à ces causes ? Aristote cherchait à prouver que les séries d'êtres qui se propagent par génération non-seulement peuvent être infinies, mais encore qu'elles sont en

réalité infinies et dès lors sans commencement ; et saint Thomas, comme d'autres scolastiques, croyait qu'on ne peut pas démontrer l'impossibilité intrinsèque de telles séries sans commencement. Il n'y aurait donc dans ces séries aucune cause qu'on pourrait appeler première ; on ne pourrait parler ni d'un premier homme, ni d'un premier lion, etc. Mais qu'on fasse attention que dans cette preuve de l'existence de Dieu il n'est aucunement question d'une telle première cause. Pour expliquer l'existence de causes qui sont elles-mêmes produites, il ne suffit pas qu'une d'entre elles soit la première pour le temps et pour le nombre, si pour tout le reste elle est de même nature que les autres. Il faut qu'il y ait une cause qui ne soit pas produite elle-même et qui, étant un être existant par lui-même, soit d'une nature toute différente. Que les choses qui sont produites par d'autres soient en petit nombre ou qu'elles soient très-nombreuses, même infinies en nombre, on ne pourra jamais expliquer leur existence que s'il y a en dehors d'elles un être qui n'a pas été produit. Cet être est par rapport à ces autres causes la première, non quant au temps et au nombre, mais quant à la nature et à la dignité, parce qu'il est la cause unique et dernière de toutes autres. Par conséquent, lors même qu'on croirait devoir accorder la possibilité d'une série sans commencement et sans fin de choses produites, on ne devrait et même on ne pourrait pas convenir pour cela qu'une telle série soit possible sans qu'il y ait en dehors d'elle un être qui, existant par lui-même et dès lors de toute éternité, soit la cause de cette naissance perpétuelle des choses qui se propagent et, en conséquence, si par commencement on entend la cause ou le principe, le seul vrai commencement de toutes choses, mais qui est lui-même sans commencement. Toutefois, s'il est possible d'établir que les choses produites ont de toute nécessité un commencement dans le temps, la preuve dont il s'agit, savoir, qu'il y a une cause première qui existe par

elle-même, est assurément plus facile et plus claire, comme saint Thomas le fait observer plus d'une fois[1].

Or toutes les considérations que nous venons de faire sur ce double enchaînement de causes sont amplement exposées par Suarez[2]. D'ailleurs, les autres scolastiques ne négligent pas de montrer pourquoi la preuve dont nous parlons garde toute sa valeur, même lorsqu'on fait abstraction de la temporanéité du monde. Les ouvrages élémentaires eux-mêmes donnent à cet égard tous les éclaircissements nécessaires. Les ennemis de la scolastique montrent ainsi de nouveau combien la science qu'ils combattent leur est peu familière.

918. La *troisième* preuve exposée par saint Thomas est celle dont de nos jours on se sert plus habituellement : de la contingence des choses finies on conclut l'existence d'un Être nécessaire qui est leur cause. Or c'est ici encore qu'on prétend trouver le saint docteur en contradiction manifeste avec lui-même. En effet, dit-on, pour montrer que les choses contingentes supposent un être nécessaire, il part de ce principe que tout ce qui peut être et ne pas être est non existant à une époque quelconque, regardant ainsi comme une vérité évidente ce que plus tard il tient pour une doctrine révélée inaccessible à la raison, savoir, qu'il y a eu un temps où le monde n'existait pas. D'autres philosophes, cherchant à appuyer leurs opinions traditionalistes sur l'autorité de saint Thomas, s'efforcent de prouver par ce texte qu'en exposant divers arguments en faveur de l'existence de Dieu, le Docteur angélique suppose toujours cette vérité comme déjà connue avec certitude par la révélation. Saint Thomas, disent ces auteurs, prouve souvent *ex professo* que le commencement du monde dans le temps ne peut être connu que par la foi ; or, ici il commence par

[1] *Summ.*, p. I, q. 46, a. 1, ad 6. — *Contr. Gent.*, loc. cit.
[2] *Metaph.*, disp. XXIX, s. 1.

cette vérité même son argumentation en faveur de l'existence de Dieu, insinuant ainsi que sans la révélation il est impossible de connaître Dieu par ses œuvres. — Pour réfuter ce paradoxe et pour venger saint Thomas, on a eu recours, à notre époque, à une explication non moins forcée que singulière des paroles du saint docteur. Mais l'accusation comme la défense n'est fondée que sur un malentendu auquel a donné lieu le changement survenu dans le langage philosophique.

Comme il est facile de le voir par le passage même que nous discutons, et comme nous l'avons amplement expliqué en d'autres occasions, saint Thomas entend par le possible non le possible purement logique ou le concevable, qui forme l'objet de la puissance divine et qui peut en conséquence exister par celle-ci, mais le possible concret ou réel, dont l'existence non-seulement n'implique pas de contradiction, mais encore a une raison suffisante dans l'ordre naturel des choses. Pareillement, les choses qui peuvent ne pas être ne sont pas pour lui toutes celles dont la non-existence peut se concevoir, mais seulement celles qui, bien qu'existant actuellement, finiront par ne plus exister, parce que le principe de leur corruption existe déjà. D'où il suit que chez saint Thomas la notion du nécessaire n'est pas non plus restreinte à ce dont la non-existence ou la corruption serait une contradiction logique, mais elle s'étend à tout ce dont la cessation ne s'explique par aucune raison prise ni de l'être même ni des autres choses. Bref, par ce qui peut être et ne pas être nous devons entendre ce qui passe ou se corrompt, tandis que le nécessaire est l'impérissable ou l'incorruptible[1].

[1] Res dicuntur necessariæ et contingentes secundum potentiam, quæ est in eis, et non secundum potentiam Dei. (*Contr. Gent.*, lib. II, c. 55, n. 13.) — Cf. *Ibid.*, c. 30 (voir plus haut, n. 758). — *Summ.*, p. I, q. 9, a. 2. — Q. 50, a. 5, ad 3. — Q. 75, a. 6, ad 2.
Suarez expose avec beaucoup de clarté la même doctrine : Voir

Avec ces explications que nous fournit saint Thomas lui-même, la démonstration dont il s'agit est non moins claire et simple que rigoureuse et solide. Voici comment elle procède : Nous trouvons évidemment dans ce monde des choses qui naissent et périssent, qui, par conséquent, peuvent être et n'être pas. Or il est impossible que tous les êtres qui existent soient de cette nature; car des choses qui par leur nature naissent et périssent n'existent pas en tout temps. Donc, si tous les êtres qui existent actuellement ont pu ne pas exister, il y a eu un temps où rien n'existait. S'il en était ainsi, rien n'existerait encore à présent ; car ce qui n'existe pas ne peut recevoir l'être que par ce qui existe. Si donc aucun être n'eût existé, il eût été impossible que quelque chose commençât à exister et par conséquent rien n'existerait. Tous les êtres ne sont donc pas périssables et possibles, mais il faut qu'il y ait dans la nature un être nécessaire. Or cet être nécessaire a en lui-même la cause de son existence, ou il existe par la puissance d'un autre être nécessaire. Par conséquent, comme il est impossible pour les causes nécessaires, de même que pour les causes efficientes, d'aller indéfiniment de cause en cause ou d'admettre une

necessitatis uno modo sumi potest pro incorruptibilitate, quo sensu creaturæ incorruptibiles dicuntur interdum entia necessaria, quia, ex quo semel sunt, non habent intrinsecam potentiam ad non esse, sed, quantum est ex se, perpetuo durant, quæ sine dubio est aliqua necessitas essendi, cum excludat aliquam potentiam scilicet intrinsecam ad non essendum. Nihilominus tamen talia entia non sunt simpliciter et omni modo necessaria, quia neque ex se neque ex quidditate sua habent esse, neque ex potestate absoluta illud recipiunt aut conservant..... Nullum ens, quod est ab alio, est necessarium simpliciter, quia saltem per potentiam in alio existentem potest amittere esse, quamvis in ipso non sit intrinseca potentia vera et realis ad non esse, quæ solum reperitur in iis, quæ habent potentiam physicam et passivam ad aliud esse repugnans et incompatibile cum proprio esse, in aliis vero sufficit potentia logica, ut ita dicam, ad non esse, quæ ex parte eorum dicit solum non repugnantiam, in causa vero extrinseca dicit potentiam ad suspendendam actionem, qua confert esse. (*Metaph.*, disp. XXVIII, sect. 1.)

série infinie de causes produites, il s'ensuit qu'il y a un être qui existe toujours et qui ne cesse jamais d'exister, parce qu'il contient en lui-même le principe de son existence[1].

919. Or, ne peut-on pas objecter ici que cette conclusion: Si tout était périssable, il y aurait eu un temps où rien n'existait, n'est plus légitime si l'on admet avec Aristote la possibilité d'une série sans commencement et sans fin de choses périssables? — La réponse à cette objection se trouve déjà dans les réflexions que nous avons faites plus haut. Celui qui admet que de telles séries sont possibles, n'admet point ni ne peut admettre leur possibilité, même dans l'hypothèse qu'il n'y ait rien en dehors d'elles. En effet, comme dans chacune de ces choses la possibilité d'être et de n'être pas précède l'être, ce qui n'est pas deviendrait dans ces séries, si elles se suffisaient à elles-mêmes, la cause de ce qui est, par conséquent les choses composant ces séries existeraient non-seulement sans commencement dans le temps et sans un premier être quant au nombre, mais encore sans aucune cause de leur actualité et sans un premier être par lequel elles existeraient. Or, puisque cela est ab-

[1] Invenimus in rebus quædam, quæ sunt possibilia esse et non esse, cum quædam inveniantur generari et corrumpi et per consequens possibilia esse et non esse. Impossibile est autem omnia, quæ sunt, talia semper esse; quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset, quia, quod non est, non incipit esse, nisi per aliquod, quod est. Si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit, quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset, quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilia, sed oportet esse aliquid necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam necessitatis aliunde vel non habet. Non est autem possibile, quod procedatur in infinitum in necessariis, quæ habent causam suæ necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est, ponere aliquid, quod sit per se necessarium non habens causam suæ necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis : quod omnes dicunt Deum. (*Summ.*, loc. cit.) — Cf. *Contr. Gent.*, lib. I, c. 14, n. 4.



surde, il reste toujours vrai que rien n'existerait, si toutes choses changeaient et se corrompaient éternellement. Sans doute l'école hégélienne n'accepte pas cette démonstration ; car pour cette école ce n'est pas une chose incompréhensible qu'un néant capable de devenir quelque chose ou bien un être qui n'existe pas encore, c'est-à-dire le possible, soit la cause de tout ce qui est actuellement. Aristote soutient, comme nous l'avons vu (n. 571), la thèse contraire ; aussi disait-il que ces séries d'êtres qui naissent et périssent sans cesse ne sont possibles que parce qu'il y a un être unique qui n'a jamais commencé et qui existe toujours.

D'ailleurs saint Thomas ne perdait pas de vue, dans cette démonstration, son opinion sur le commencement des choses créées dans le temps. Nous en trouvons une preuve nouvelle et plus frappante dans les notions qu'il expose sur le nécessaire. Évidemment, de ce que le saint docteur avait dit des choses corruptibles, on peut conclure immédiatement qu'elles supposent un être qui existait toujours. Car, si cet être, bien qu'incorruptible, avait eu un commencement dans le temps, un autre être aurait dû nécessairement préexister pour lui donner l'existence. Par conséquent, de l'existence de choses qui naissent et périssent on peut conclure, sans autres motifs, l'existence de celui qui était et qui sera toujours. Pourquoi donc saint Thomas ne conclut-il pas ainsi? Il voulait et devait arriver à cette conclusion qu'il existe un être qui porte en lui-même le principe de son existence. Or, cette thèse : Tout ce qui a dans un autre être la cause de son existence a dû avoir un commencement dans le temps, ne lui semblait pas prouvée rigoureusement. Voilà pourquoi il ne lui suffisait pas de prouver l'existence d'un être qui existait toujours et qui ne cesse jamais d'exister, mais il devait établir l'existence d'un être qui contient en lui-même le principe de sa nécessité, c'est-à-dire d'un être qui a toujours été, qui est et qui sera toujours, parce qu'il existe par lui-même. Du reste, il est bon, ce semble, de suivre en cela l'exem-

ple de saint Thomas. Encore que pour cette question sur le commencement du monde dans le temps on se sente porté à donner la préférence à l'opinion de saint Bonaventure, on fera mieux, toutefois, de rendre les preuves de l'existence de Dieu indépendantes de cette question. Si Aristote, saint Thomas et même beaucoup d'autres célèbres philosophes jusqu'à nos jours regardent cette thèse comme indémontrable, on ne peut guère espérer de la démontrer au moins avec la clarté et la certitude qui seraient nécessaires dans la démonstration de la première et la plus sublime vérité.

920. La *quatrième* preuve est prise des degrés de perfection que nous distinguons dans les êtres du monde. On remarque, en effet, dans la nature quelque chose de plus ou moins bon, de plus ou moins vrai, de plus ou moins noble, Or le plus et le moins se disent d'objets différents, suivant qu'ils approchent à des degrés divers de ce qu'il y a de plus élevé. Il y a donc un être qui est le vrai, le bon et le noble et par conséquent l'être par excellence, et même il faut que cet être, possédant éminemment la bonté, la vérité, par conséquent aussi l'être, soit la cause de ce qu'il y a d'être, de bonté, de perfection dans tous les êtres. Or, l'être qui est la cause de l'être que possèdent toutes choses, nous l'appelons Dieu. Cette preuve que nous trouvons déjà chez saint Augustin et saint Anselme, se rattache intimement aux idées les plus hautes de la philosophie platonicienne aussi bien que de la philosophie d'Aristote. Saint Thomas revient souvent sur cette preuve, surtout en traitant de la création. Qu'il nous soit donc permis d'en remettre l'examen plus approfondi jusqu'au moment où nous aborderons cette dernière question. On ne peut juger exactement de la place que cette preuve occupe dans l'ensemble de la philosophie de saint Thomas que si on la considère dans sa liaison avec d'autres doctrines qui seront exposées dans le cours de cette dissertation.

921. La *cinquième* et dernière preuve que nous lisons dans la Somme de saint Thomas se tire de l'ordre de la nature et du gouvernement du monde. Nous voyons non-seulement que les forces de la nature agissent d'une manière régulière, mais que toutes les espèces d'êtres servent, par leur existence et par leurs opérations, à obtenir certaines fins. Or les choses privées d'intelligence et même de vie ne peuvent se diriger ni se déterminer elles-mêmes : d'ailleurs l'homme même, malgré sa liberté, est, sous bien des rapports, soumis aux fins que poursuit la nature. Ajoutez à cela qu'entre les êtres innombrables et si différents, comme entre leurs fins et leurs opérations, règne une harmonie incontestable, un ordre magnifique qui règle toute l'universalité des choses. Il faut donc qu'il y ait un être doué d'une sagesse infinie et d'une puissance inépuisable, qui ait ordonné le monde dès le principe et qui le gouverne sans cesse. Nous avons déjà, en d'autres occasions, expliqué les diverses parties de cette preuve (n. 752 et ss.), et fait remarquer alors que c'est surtout par cette preuve que non-seulement Cicéron et d'autres philosophes, mais encore les saints Pères, établissent avec beaucoup d'éloquence l'existence de Dieu. Toutefois cette considération n'a pas empêché certains auteurs modernes de contester toute force probante précisément à cette preuve.

Cet argument, dit Hermes, n'aurait de la force que si la raison était forcée d'admettre, en premier lieu, que l'ordre et la régularité qui règnent dans le monde ont été produits en un certain temps et qu'ils n'ont pas existé toujours ; en second lieu, qu'ils ne peuvent être qu'une œuvre produite avec intention. Or la première condition suppose déjà une autre preuve de l'existence de Dieu, et la seconde est indémontrable. On dit, il est vrai, pour la prouver, que les œuvres artistiques de l'homme ne peuvent jamais être produites par des forces qui opèrent aveuglément ; mais ce que la nature ne produit pas, lorsque c'est *nous* qui détermi-

nons la fin, ne peut-elle pas l'avoir produit, lorsqu'elle poursuit *ses propres* fins et qu'elle fait agir non-seulement telles ou telles forces à nous connues, mais encore une foule d'autres que nous ne connaissons pas? « Enfin, » dit-il en terminant, « qu'est-ce qui nous oblige à croire qu'elle ait réussi son ouvrage (le monde) précisément au premier jet? Ne peut-elle pas avoir fourni en nombre infini des productions qui toutes manquaient d'ordre et d'aptitude pour sa fin et qui par là même ne pouvaient avoir aucune consistance, jusqu'à ce qu'enfin, après un nombre incalculable de transformations, elle ait réussi dans son entreprise, en formant l'univers actuel, si bien ordonné et si approprié à la fin de la nature qu'il contient en lui-même le principe de sa persévérance? » — En s'exprimant ainsi, Hermes ne fait que reproduire la vieille objection des matérialistes, absolument comme si elle n'avait jamais été réfutée (n. 753). Mais ces deux raisons qui précèdent prouveraient tout au plus qu'on ne peut pas déduire immédiatement de l'ordre qui règne dans l'univers l'existence d'un auteur distinct du monde. Car, encore que le monde n'ait pas été produit à un temps donné, son arrangement convenable devrait avoir sa raison suffisante aussi bien que son existence, et cette raison ne pourrait se trouver que dans une sagesse et une puissance infinies. Du reste, Hermes paraît n'avoir pas compris la force de la preuve qu'on explique au moyen de la comparaison tirée des œuvres d'art. Cette preuve consiste en ce que, comme les parties ou les matériaux d'une œuvre d'art sont incapables de se réunir eux-mêmes et de former un tout disposé convenablement pour atteindre une fin, de même les divers êtres ne peuvent se combiner avec ordre pour former l'univers ni se déterminer en lui de manière à tendre vers sa fin par leur existence et leurs opérations. Il faut donc qu'il existe une sagesse et une puissance les gouvernant tous. En disant que la nature peut produire avec ordre tous ces êtres, supposé qu'elle opère en vue de ses

propres fins par des forces qui nous sont inconnues, Hermes ne fait qu'appliquer à la nature ce qu'on dit de son auteur. Une seule chose serait donc encore douteuse, savoir, si cette puissance et cette sagesse ne sont pas immanentes à la nature; par conséquent, si l'être que nous appelons Dieu ne doit pas être considéré, par rapport au monde, comme une âme qui l'anime et le gouverne. Mais la même observation s'applique à toutes les autres preuves. Aussi Hermes, après avoir établi, par les preuves ordinaires, l'existence de Dieu, cause première de tous les changements et de toutes les productions qui ont lieu dans le monde, a-t-il cru nécessaire de recourir encore à d'autres démonstrations pour montrer avec évidence que cette cause première est unique, qu'elle est une puissance créatrice et qu'elle est douée de conscience et de liberté.

922. On a objecté, en outre, qu'il y a dans le monde bien des choses qui, autant que nous pouvons le savoir, n'ont aucun but et sont même pernicieuses. On peut sans doute répliquer que les choses dont nous ne connaissons pas le but peuvent néanmoins être très-utiles ; toutefois cette réponse peut bien suffire pour enlever leur force aux objections qu'on fait contre la providence divine qui s'étend à tout, lorsque déjà on admet l'existence de Dieu comme une vérité certaine, mais nullement lorsqu'il s'agit précisément de prouver cette vérité par l'ordre admirable qui règne dans le monde. Alors il faut que cet ordre même soit connu comme s'étendant à toutes les parties de l'univers.

Mais voilà précisément ce que nous n'accordons pas. Pour que nous puissions conclure de l'ordre qui règne dans le monde l'existence de Dieu, il n'est point nécessaire que nous connaissions l'utilité de tout ce qui existe et se fait dans le monde. Sur quoi repose, en effet, cette conclusion? Il suffit de quelque réflexion pour que l'homme le plus inculte reconnaisse dans tout l'ensemble de l'univers, comme dans les divers êtres qui l'environnent, un ordre et une harmonie

admirables; et plus le savant pénètre les mystères de la nature, plus ses opérations liées à tant de conditions, et pourtant si régulières et si sûres, lui paraîtront étonnantes. Si l'on ne veut pas attribuer ces opérations à une sagesse dirigeant les forces de la nature, on n'a pas d'autre ressource, pour expliquer les faits incontestables, que d'attribuer aux essais de la nature, dirigés par le hasard ou plutôt sans aucune direction, dont nous parlait Hermes, la formation des corps célestes, les révolutions des astres, la naissance et la conservation des innombrables substances naturelles. Pour montrer combien cette supposition est contraire à la raison, on se sert généralement de la comparaison tirée des œuvres d'art. Quand bien même, dit-on, les forces agissant dans la matière renouvelleraient des millions et des millions de fois leurs essais (si toutefois on peut dire d'une force aveugle qu'elle fait des essais), ne serait-ce pas une supposition absurde qu'elles aient produit, en vertu du hasard, un volume contenant le poëme de l'Iliade? Mais il est sans comparaison bien plus absurde qu'un mélange entre les matières abandonnées au hasard fasse naître même une seule des substances plus parfaites de la nature; à combien plus forte raison n'est-il pas impossible que l'aveugle hasard donne naissance à toutes les espèces si variées, mais toutes ordonnées les unes pour les autres, et à tout cet immense univers où brille dans toutes les parties un ordre admirable? — Or cette supposition cesserait-elle d'être absurde, s'il s'agissait d'une œuvre d'art dont l'ensemble serait parfaitement approprié à son but, bien qu'on y trouve certains défauts particuliers? — On peut sans doute répliquer ici qu'on ne peut admettre dans ce monde arrangé par Dieu rien d'imparfait qui soit sans but. Toutefois c'est ce que notre réponse n'implique nullement. Voici ce que nous disons : Quoi qu'il en soit des choses qui dans ce monde nous paraissent manquer de but, les choses utiles appropriées au but qui y abondent sont telles qu'il est impos-

sible d'expliquer leur naissance et leur conservation par l'aveugle hasard. Or, si l'ordre que nous constatons d'une manière positive nous force d'attribuer l'arrangement actuel du monde à une sagesse souveraine, nous n'avons plus le droit de regarder comme sans but les diverses choses qui nous paraissent imparfaites ou même nuisibles. Cette sagesse doit, en effet, comprendre tout l'univers, puisque dans l'univers entier on découvre clairement un ordre magnifique et un enchaînement admirable de tous les êtres qui le composent. Tandis que nous connaissons cette vérité avec une certitude complète, ce qui nous permet de conclure que tout l'univers doit avoir une fin suprême; il ne nous est pas possible de scruter toujours comment toutes les choses particulières se rapportent à cette fin générale. Peut-être cette fin demande-t-elle précisément qu'il y ait sur cette terre bien des choses imparfaites (n. 790). Donc, pour que nous puissions voir dans l'ordre et le gouvernement du monde une œuvre de la plus haute sagesse et d'une puissance infinie, il n'est point nécessaire de connaître la convenance et l'utilité de toutes les choses particulières.

923. Mais une autre difficulté, peut-être plus grave, a été soulevée par les scolastiques eux-mêmes. De ce que les substances naturelles ne se déterminent pas elles-mêmes à produire les œuvres qui tendent à leurs fins respectives, peut-on conclure qu'elles sont dirigées par un être intelligent? Sans doute, leurs opérations qui tendent à une fin ne peuvent pas être sans cause, mais ne pourrait-on pas expliquer cette activité bien ordonnée par une cause qui ne fût pas intelligence ni sagesse, par conséquent qui ne supposât pas un être spirituel gouvernant le monde? Cette objection a une certaine affinité avec une autre qu'on fait souvent de nos jours. Quelques naturalistes conviennent que ni la formation et le mouvement des corps célestes ni l'origine des substances naturelles plus parfaites, surtout des substances organiques, ne peuvent s'expliquer par les

forces opérant dans la matière d'une manière mécanique; mais ils nient que nous ayons pour cela le droit d'en conclure l'existence d'un auteur intelligent et sage du monde. En effet, disent-ils, nous devons nous contenter de juger de ce que nous savons, comme de l'existence du monde et de la nature des êtres que nous avons observés; mais nous ne savons rien de la première origine des choses. Sans doute, celle-ci ne peut avoir pour cause une opération aveugle de la nature, mais il ne nous est pas permis d'en conclure que cette cause ne puisse se trouver que dans un être agissant d'une manière délibérée et avec intention. Car nous ne connaissons pas toutes les causes ni toutes les manières dont elles peuvent agir.

Ici se place naturellement, ce semble, une observation du célèbre thomiste Bannes [1]. Nous ne devons pas, dit-il, exiger partout le même genre de certitude, mais il faut nous contenter toujours de celle qui répond à la nature de la démonstration. Lorsque, par exemple, Tertullien prouve l'existence de Dieu par le fait que cette croyance se trouve chez tous les hommes, cette preuve est fondée sur ce qu'on appelle la certitude morale; car le fait dont on part dans cette preuve n'est établi que par des témoignages historiques et il serait absurde d'exiger ici le genre de certitude que nous donnent les arguments métaphysiques et mathématiques. Toutefois il ne s'ensuit nullement que cette preuve soit moins solide; car, dans la critique de la faculté de connaître on établit, par des considérations métaphysiques, que toute certitude parfaite dans son espèce est infaillible. Par conséquent, dans une preuve empruntée à la philosophie de la nature nous ne devons pas exiger une autre certitude que celle qui correspond à la nature de cette science. Or, dans tout le domaine des sciences naturelles, il n'y a point de fait que l'observation puisse

[1] *In Summam S. Thomæ*, loc. cit.

rendre plus certain que l'enchaînement et l'action réglée des choses qui composent le monde. De même, parmi les thèses qu'on établit, pour expliquer ces faits, il n'y en a point, ce semble, qui satisfasse mieux l'esprit que celle qui fait dériver d'un être intelligent cet enchaînement et cet ordre. Comment procède, en effet, la science naturelle, pour prouver ses théories? Lorsque les phénomènes observés avec toutes leurs circonstances peuvent s'expliquer par la nature et les lois d'une force connue quelconque, elle n'hésite point à regarder cette force comme la cause de ces phénomènes. Et si l'on objectait que peut-être quelque autre cause à nous inconnue pourrait néanmoins produire les mêmes phénomènes, on rendrait dès-lors impossible toute science de la nature, ou on ne la ferait plus consister que dans une simple description des phénomènes. La même observation ne s'applique-t-elle pas à l'objection dont nous parlons ici? Il s'agit d'expliquer le fait de l'ordre qui s'observe dans l'activité de la nature et dans le monde en général. Parmi toutes les causes que nous connaissons, l'intelligence qui délibère et la volonté qui agit avec intention peuvent seules poursuivre dans leur activité une fin déterminée et ordonner toutes choses à cette fin. Si donc on refuse néanmoins de voir dans l'ordre du monde l'effet d'un être gouvernant toutes choses avec sagesse, sous prétexte qu'une autre cause à nous inconnue expliquera peut-être ce même ordre, on doit, pour le même motif, renoncer à toute spéculation philosophique sur la nature et se contenter de voir, de goûter, de toucher, de peser et de compter.

924. Laissons maintenant les difficultés qu'on fait contre les preuves particulières de l'existence de Dieu, pour nous tourner vers l'objection par laquelle on prétend établir que toutes ces preuves sont insuffisantes ou même fausses et sophistiques. Cette objection est très-répandue parmi les savants modernes; on la rencontre même là où l'on ne

s'attendrait guère à la trouver. Pour qu'un argument de l'existence de Dieu, dit-on, ait quelque valeur, il est évidemment nécessaire qu'il prouve la réalité de l'idée du *vrai* Dieu. Or cette idée implique des éléments tout autres que ceux qui découlent des raisonnements exposés plus haut. En effet, nous n'avons proprement l'idée du vrai Dieu que si nous le concevons comme l'Être unique et absolument parfait qui a conscience de lui-même et se distingue ainsi du monde. Cependant les preuves que nous venons de discuter nous conduisent sans doute à la connaissance d'un être supérieur quelconque, mais nous ne trouvons pas par elles un être absolument parfait, infini. Le vice capital de ces preuves, c'est qu'elles ne nous font arriver qu'à une cause du monde, laissant complétement indécise cette question si cette cause n'est pas immanente au monde, en d'autres termes si elle n'est pas l'être même du monde en tant que principe de toutes les choses qui apparaissent en lui, ou bien encore si elle n'est pas comme l'âme du monde. Aussi, ajoute-t-on, les panthéistes ont-ils pu facilement expliquer toutes ces preuves dans le sens de leur propre système.

Si cette objection tend seulement à montrer que les preuves communes sont incomplètes, elle est loin d'être nouvelle ; les scolastiques eux-mêmes y ont répondu depuis longtemps. Les commentateurs les plus célèbres de saint Thomas, comme Cajétan, Bannès, Grégoire de Valence et Suarez, en parlent longuement, sans passer aucun des points qu'elle contient. Ils font ressortir la diversité de cette double question : « *Dieu existe-t-il?* » et « *quelle est la nature de Dieu?* » Ces questions, disent-ils, peuvent et même doivent être séparées, si l'on veut procéder méthodiquement. Elles peuvent être séparées : car, pour démontrer l'existence d'un être, il suffit de choisir un des caractères qui lui conviennent exclusivement et d'établir ensuite qu'il y a en réalité un être qui possède ce caractère.

Elles doivent être séparées, si l'on veut procéder avec méthode : car toute notre science est imparfaite et partielle (*ex parte*), même en ce sens que nous ne pouvons pas d'un seul regard embrasser toute la vérité, mais que nous devons progresser de connaissance en connaissance. Lorsque nous voulons prouver que Jésus-Christ n'est pas un mythe, mais un personnage historique, nous pouvons assurément nous borner aux circonstances de temps, de lieu et de personne qui distinguent le Sauveur d'avec tous les autres hommes, et nous n'avons pas besoin d'établir aussi qu'il est réellement Fils de Dieu et Rédempteur du genre humain. Sans doute, si nous avons aussi à traiter cette question : *Quel* est Jésus-Christ? nous chercherons, dans cette preuve historique, à en préparer la solution, en faisant ressortir dans la vie de Jésus-Christ principalement les circonstances par lesquelles on peut, avec quelque réflexion, parvenir à connaître ces mystères. On procède à peu près de la même manière dans l'étude sur l'existence et la nature de Dieu. Pour établir contre les athées que Dieu n'est pas un être imaginaire, il suffit de montrer qu'il y a en réalité un être possédant quelqu'un des attributs qui ne peuvent convenir qu'à Dieu seul. Il est vrai qu'il faut dans le choix de ces attributs de la circonspection et beaucoup de perspicacité. Ainsi, comme le fait observer Suarez, il ne suffirait pas d'établir l'existence d'un être supérieur à tous les autres, ni même la réalité d'un esprit parfait dirigeant les révolutions de tous les astres. D'ailleurs, dans cette question si importante, plus encore que dans toutes les autres, on peut, et l'on doit, en prouvant l'existence de Dieu, poser le fondement pour l'étude de la nature divine; car nous arrivons à la connaissance de la nature de Dieu par la même méthode dont nous nous servons pour connaître son existence, c'est-à-dire en réfléchissant sur les créatures.

C'est pourquoi les théologiens cités font encore remar-

quer que dans chacune des preuves exposées par saint Thomas on parvient à connaître l'existence d'un être possédant des attributs qui ne peuvent convenir qu'à Dieu seul, et qu'on obtient en chacune une connaissance qui pourra servir efficacement, dans les études suivantes, à déterminer de plus près la nature de Dieu et ses relations avec le monde. Certes, s'il est vrai que Dieu, le Créateur, est connu au moyen des choses créées, les thèses peu nombreuses et simples de saint Thomas nous ouvriront toutes les voies où la lumière de la connaissance jaillira pour nous, avec une merveilleuse abondance. Dans la *première* preuve, il considère ce qui est *passif* dans les créatures; encore qu'elles soient actives, elles sont sujettes dans leur activité au changement, et nous ne trouvons la raison dernière de tout ce qu'elles opèrent ou souffrent, que dans celui qui est actif sans souffrir. Dans la *seconde* preuve, il attire notre attention sur l'*activité productrice* des créatures; elles sont par cette activité des causes, mais des causes qui sont elles-mêmes dépendantes dans leurs opérations et dans leur existence, en sorte qu'elles ne sont explicables que par Celui qui est cause sans être produit lui-même. La *troisième* preuve part de l'*être* même des créatures; ce qui passe et se corrompt présuppose ce qui est incorruptible, mais la raison dernière de toutes choses ne peut être que l'incorruptible qui est éternel, parce qu'il existe par lui-même. Après avoir connu de la sorte Dieu comme l'auteur de tout ce qui est, agit et arrive, de la substance, des forces et des phénomènes de toutes choses, nous considérons dans la *quatrième* preuve les *perfections* par lesquelles les créatures s'élèvent les unes au-dessus des autres, et nous trouvons Dieu comme le vrai, le bon, le noble, l'Être par excellence, comme l'Être suprême qui est pour tous les autres êtres cause de leur existence et de leur perfection. *Enfin*, nous considérons les choses créées dans la relation qu'elles ont soit les unes avec les autres soit avec l'ensemble de l'univers, et à cet égard nous devons recon-

naître l'existence d'une sagesse souveraine qui gouverne toutes choses, parce qu'elle a tout ordonné. Dieu se manifeste donc à nous dans ses œuvres, lorsque nous considérons celles-ci sous toutes leurs faces principales, en réfléchissant sur leur passivité, leurs opérations et leur être, ainsi que sur leur perfection et les rapports qui les unissent ; or tout ce que par ces divers arguments nous connaissons de Dieu lui est exclusivement propre. Dieu seul, non une créature quelle qu'elle soit, est le principe immuable de tout changement ; seul il est la cause de toutes les causes, l'Être existant par lui-même de toute éternité ; seul il est la source de toute bonté et de toute perfection qui soient dans le monde ; seul enfin il est le dominateur de tout l'univers.

Encore donc que les panthéistes cherchent à interpréter toutes ces preuves de manière qu'elles s'appliquent aussi au Dieu qu'ils reconnaissent, tous leurs efforts ne peuvent infirmer ces démonstrations. Dans le chapitre suivant où nous traiterons de la nature de Dieu, nous aurons précisément à montrer que ces interprétations ne sont pas légitimes. Après avoir établi contre les polythéistes qu'il ne peut y avoir qu'un seul être qui soit auteur du monde, nous aurons à convaincre de contradiction la doctrine des panthéistes, quand ils confondent Dieu, cause première de toutes les causes, avec l'essence universelle des choses et regardent la sagesse qui ordonne tout à la fin comme une pensée immanente au monde même. Nous aurons à prouver dans ce but que Dieu ne peut être tel que nous l'avons connu par les arguments discutés plus haut, à moins qu'il ne soit un être conscient de lui-même, libre et distinct du monde, comme son Créateur. Pour que les arguments par lesquels on cherche à prouver l'existence de Dieu soient concluants, une seule chose suffit, c'est que Celui dont ils rendent certaine l'existence ne puisse être que le vrai Dieu, mais il n'est pas nécessaire que cette vérité soit déjà pleinement connue

par cette seule démonstration. Du reste, les adversaires des preuves traditionnelles doivent, sous ce rapport, donner raison à la méthode de l'antiquité, puisqu'ils ne cessent de rappeler qu'il ne faut pas confondre le panthéisme avec l'athéisme ; car, si cela est vrai, il faut que l'athéisme soit réfuté par des raisons qui ne forment pas en même temps une réfutation du panthéisme. Or on réfute l'athéisme, en démontrant l'existence de Dieu. De fait, si certains adversaires regardent comme défectueuses les preuves de l'antiquité, la raison en est, non qu'elles n'établissent pas, avec l'existence de Dieu, son unité, sa personnalité et sa distinction d'avec le monde, mais qu'elles ne fournissaient pas les éléments nécessaires pour conduire à une connaissance claire et précise de ces vérités. S'il en était ainsi, nous ne pourrions que partager leur sentiment; mais nous examinerons leurs raisons dans le chapitre suivant.

925. D'autres adversaires vont bien plus loin, et ne craignent pas de déclarer entièrement fausse la voie où marche saint Thomas, ou plutôt toute l'antiquité chrétienne. En suivant cette voie, disent-ils, non-seulement on n'arrive pas à la connaissance du vrai Dieu, mais encore on aboutit nécessairement, si l'on raisonne d'une manière logique, aux erreurs du panthéisme. Voici, en effet, le raisonnement de ces philosophes : La production du monde dont on parle dans les diverses preuves de l'antiquité est ou libre ou nécessaire. Si on la suppose libre, aucune connexion nécessaire n'existe entre l'existence de Dieu et celle du monde, en sorte qu'on ne peut conclure légitimement de celle-ci à celle-là. Si au contraire, pour donner à cette preuve une certaine solidité, on conçoit la position du monde comme nécessaire, ou ne peut non plus éviter cette conséquence que l'ordre du monde est une phase dans la vie divine, et qu'ainsi il y a entre Dieu et les choses de ce monde unité d'essence [1].

[1] Froschhammer, *loc. cit.*, p. 113.

Évidemment, pour répondre à cette objection, nous devons choisir le premier membre de ce dilemme. Mais il est facile de prouver que, quoique la production du monde soit libre, on peut conclure de l'existence contingente du monde l'existence nécessaire de Dieu. En effet, si une cause opère avec liberté, on ne peut connaître ses œuvres ni par son existence ni par sa nature, mais uniquement par ses décrets. C'est pourquoi il est absolument impossible, comme nous l'avons établi dans nos précédentes études, de prouver *à priori* la réalité du monde. Toutefois, si entre l'existence de Dieu et celle du monde il n'y a pas de connexion nécessaire, en ce sens que Dieu peut exister sans que le monde soit, cette connexion est pourtant réelle, en ce sens que le monde ne peut avoir sa réalité sans que Dieu existe. Si la cause libre peut exister sans l'effet, cependant l'effet ne peut exister sans la cause, que celle-ci opère librement ou avec nécessité. Par conséquent, pour que, de l'existence du monde, nous puissions conclure l'existence de Dieu avec une rigueur apodictique, il nous suffit de savoir que les choses du monde, étant finies et contingentes, ne peuvent pas exister par elles-mêmes, et qu'ainsi elles sont l'effet d'un autre être existant lui-même par son essence. En conséquence, l'argument cosmologique ne suppose pas, pour être concluant, que Dieu ait produit le monde avec nécessité, mais il montre que l'existence du monde est nécessairement l'effet d'une cause. « L'effet d'une cause, » disons-nous, car il n'est pas vrai non plus que, pour en conclure l'existence de Dieu, on doive connaître la production du monde de rien. Il suffit de savoir que les choses ne peuvent avoir la cause de leur existence que dans un être existant par lui-même. Ce n'est qu'après avoir obtenu, au moyen de méditations plus approfondies, des notions plus précises sur la nature d'un être qui existe par lui-même, que nous pouvons examiner si cet être a produit les choses de sa propre substance, ou s'il les a formées d'une matière existant à côté de lui de toute

éternité, et s'il ne les a pas tirées plutôt du néant, par une véritable création. Cette démonstration suppose encore bien moins que les choses aient commencé d'exister dans le temps. Quand on aura prouvé qu'elles sont créées, on devra ensuite se demander si leur production de rien implique nécessairement un commencement quant au temps. Supposé donc que, comme le pense saint Thomas, on ne puisse pas résoudre ce problème, en se plaçant exclusivement au point de vue philosophique, ce sera une question indécise en philosophie de savoir, non si Dieu existe, ni même s'il est créateur du monde et s'il l'a créé avec liberté, car ce sont des vérités que nous pouvons connaître indépendamment de cette question, mais seulement s'il a donné à ce monde, qui est l'œuvre de sa puissance, un commencement dans le temps.

D'autres savants font naître le danger de tomber dans les erreurs du panthéisme, non de ce qu'on déduit l'existence de Dieu de celle du monde, mais de la manière dont on est conduit à cette conclusion dans les preuves ordinaires. Ils veulent que, lorsque nous considérons le caractère relatif des choses finies et en particulier de notre propre être, nous présupposions Dieu, l'Être absolu, en vertu d'une nécessité invincible de la raison, et sans autres motifs, comme le fondement sans lequel on ne pourrait admettre la réalité des choses relatives. Dieu ne serait donc plus qu'un *postulatum*. Si, au lieu de cela, on veut arriver à Dieu par le raisonnement, comme on le fait dans les preuves ordinaires, en déduisant son existence des séries infinies de choses dépendantes les unes des autres, ou bien on ne parvient pas à le connaître, ou on le trouve seulement tel qu'il peut être conçu par un concept de l'entendement, c'est-à-dire comme être universel. C'est ce qui nous conduit à l'examen des preuves qu'on veut substituer aux anciennes.

III.

Doctrine de Günther sur l'origine de la connaissance de Dieu.

926. Dans la critique à laquelle nous allons soumettre quelques autres preuves de l'existence de Dieu, nous n'avons pas besoin de revenir sur les opinions erronées qui regardent la connaissance de Dieu comme immédiate ou la font dériver d'une manière exclusive de la tradition ou de la révélation. Mais c'est une chose digne de remarque que les preuves auxquelles, de nos jours, on a donné la préférence, ont une connexion plus ou moins intime avec ces erreurs. Cette observation s'applique, toutefois, moins au système de Günther qu'à d'autres théories modernes ; aussi sa doctrine ne s'écarte-t-elle pas de celle des anciens autant que, sinon Günther lui-même, du moins ses disciples l'ont cru.

D'après Günther, il y a une liaison nécessaire entre les connaissances que nous avons de nous-mêmes, du monde et de Dieu. De même que l'esprit se perçoit dans la conscience de lui-même comme le principe réel des phénomènes internes, de même il doit demander, pour les phénomènes externes, un autre principe réel, précisément parce qu'il les connaît comme des phénomènes qui ne lui appartiennent pas, et admettre la réalité de ce principe avec la même certitude que celle de lui-même (n. 333). Or, comme il voit avec évidence que lui-même et les êtres du monde distincts de lui sont dépendants dans leurs phénomènes et leurs manifestations, il connaît par cette dépendance dans leur manifestation le caractère relatif et dépendant de leur être. Ce qui de soi-même ne peut se mettre en activité ne peut, à plus forte raison, s'être posé comme être (nn. 110,

126). Mais, aussitôt que l'esprit se connaît lui-même et connaît le monde hors de lui comme des êtres relatifs (comme n'existant pas par eux-mêmes), il doit penser Dieu comme l'Être absolu (existant par lui-même) et il ne peut pas plus douter de la réalité de cet Etre absolu que de la réalité de lui-même et du monde; car il doit nécessairement regarder Celui qui existe par lui-même comme la cause de ce qui n'existe pas par soi, comme posant ce qui est posé. D'autre part, il ne peut non plus concevoir Dieu autrement que comme indépendant et sans limites dans sa manifestation. Car, puisque la manifestation répond à l'être, il faut que l'être existant par lui-même se manifeste aussi à lui-même par sa propre vertu, indépendamment de tout autre. Or, comme l'esprit, en tant que dépendant et relatif, se conçoit comme un être fini, la même idée conduit nécessairement aussi à la connaissance de Dieu, Être infini, parce qu'il est indépendant et absolu [1].

Pour mieux faire ressortir ce que cette théorie, comparée aux doctrines anciennes, a ou du moins croit avoir de particulier, nous ajouterons encore quelques éclaircissements. La pensée par laquelle l'esprit conçoit Dieu comme l'être absolu au moyen de sa propre dépendance et de celle du monde est appelée dans cette théorie une *négation* de la *négativité* qui est à la fois *affirmation*. Quand l'esprit se connaît comme un être existant, il est vrai, mais relatif et dépendant, il se trouve lui-même comme quelque chose de positif qui implique une certaine négativité, qui par conséquent est position dans la négation et négation dans la position. Or voici que la nécessité dialectique (selon l'expression de Hegel) conduit l'esprit à supprimer la négativité de son être, c'est-à-dire à concevoir un être qui n'est pas relatif et dépendant, mais qui existe par lui-même. C'est ainsi que

[1] *Eur. und Her.*, p. 481. — Cf. *Ibid.*, p. 365, 501.

l'acte de négation (la négativité) se transforme en un acte d'affirmation ; et celle-ci pose un être qui, comme être simplement dit ou absolu, est la condition nécessaire de tout être relatif et dépendant [1]. — On oppose cette négation comme une négation *idéale* et *transcendante* à celle qui est conceptuelle et immanente. En effet, dans la conscience de lui-même, l'esprit ne rapporte pas ses phénomènes à son être comme quelque chose de particulier à une réalité universelle, mais comme des manifestations à un principe réel. De même, dans la conscience qu'il a de Dieu, il ne rapporte pas à l'Absolu son être propre et toutes les choses finies comme des choses particulières à quelque chose d'universel, mais comme une chose conditionnelle à sa condition, ou comme une réalité produite à sa cause productrice. Par conséquent, l'acte intellectuel par lequel l'esprit, en supprimant la négativité qui lui est inhérente, pense l'Absolu et se subordonne à lui, n'est pas la négation ou la subordination du *concept*, mais celle de l'*idée* [2]. Mais c'est aussi un acte transcendant. Dans la pensée conceptuelle, il n'y a pas de vraie transcendance, puisque l'universel est dans le particulier comme une même chose qui est commune à plusieurs. D'autre part, toute pensée de l'esprit n'est pas transcendante ; car un principe n'est transcendant que si par la pensée il s'élève au-dessus de lui-même. Ce n'est donc que dans un sens impropre, ou en opposition avec la conscience de la nature qui ne dépasse pas les phénomènes, qu'on peut appeler transcendante la conscience que l'esprit a de lui-même. La véritable transcendance n'a lieu pour l'esprit que quand il s'élève jusqu'à la connaissance de Dieu [3]. Car si, en pensant Dieu, l'esprit ne s'élevait pas au-dessus de lui-même, il faudrait qu'il se confondît lui-même avec l'Absolu ; mais alors il ne pourrait jamais se considé-

[1] *Eur. und Her.*, p. 328. — *Janusk.*, p. 261.
[2] *Thom. a Scrup.*, p. 63.
[3] *Eur. und Her.*, p. 364.

rer comme un être relatif et dépendant [1]. — Pour la même raison, on donne à cette pensée le nom de pensée *métalogique*, afin de la distinguer de la pensée logique qui ne fait que rapporter le particulier à l'universel.

Günther et, avec lui, toute son école aiment tout particulièrement à parler ici de *contradiction* et de *contraposition*. « La créature (c'est-à-dire l'être distinct de l'Absolu et opposé à lui) ne peut arriver, par sa pensée immanente, à rien de meilleur qu'elle-même, bien qu'elle se conçoive sous une *forme absolue;* par conséquent, l'Absolu proprement dit ou Dieu lui reste inconnu. Elle ne peut, en pensant, atteindre Dieu que par la *négation* et la *contradiction* d'elle-même ; et c'est en cela que consiste la *transcendance* de l'esprit s'élevant jusqu'à l'*Être absolu* qui forme avec la créature, comme celle-ci avec Dieu, une *contraposition* vivante [2]. » Le contraire d'une chose, dans le langage de cette école, s'appelle *contradiction*, lorsqu'il s'agit d'une chose considérée simplement comme pensée, et *contraposition*, quand c'est le contraire d'une chose existante. Cela est vrai de Dieu aussi bien que de l'esprit. Même en Dieu la pensée du monde présuppose la conscience absolue de lui-même. Cette dernière dans laquelle Dieu se pense lui-même est une pensée immanente, à laquelle se lie toutefois une pensée transcendante, puisque, en se pensant lui-même, Dieu pense nécessairement aussi le monde comme son autre, ou comme ce qui n'est pas Dieu (n. 500). Cette pensée éternelle de Dieu constitue sa *contradiction formelle*, laquelle, par la création du monde, devient *réelle* ou *contraposition* [3].

[1] *Janusk.*, p. 258.

[2] *Peregrin's Gastm.*, p. 545.

[3] Toutes les actions *immanentes* de l'Absolu sont des *affirmations* de lui-même, tandis que toutes les actions *transcendantes* sont des *négations* de lui-même, sa *contradiction formelle* qui, quand elle est objectivement actuée, devient *contraposition*. (*Ibid.*, p. 544.)

Par là on explique dans cette théorie pourquoi l'esprit, en réfléchissant sur lui-même et sur le monde, peut et doit arriver à connaître Dieu. La connaissance du négatif comme tel présuppose la connaissance du positif, et de la connaissance du positif dérive nécessairement celle du négatif. Deux principes connaissants qui sont l'un par rapport à l'autre membres d'une opposition contradictoire doivent se connaître réciproquement. Par conséquent, de même que Dieu, en se pensant lui-même, pense en même temps le monde, de même l'esprit, en se pensant lui-même, doit aussi penser en même temps Dieu. Sans doute, il se pense d'abord lui-même comme un être réel, mais ensuite il se pense nécessairement aussi comme un être relatif et dépendant. Or le relatif réel est la négation réalisée de l'Absolu et comme tel il présuppose aussi bien la négation formelle (la pensée du monde comme d'un être relatif) que la position réelle (la réalisation de cette pensée), et en conséquence le principe de l'une et de l'autre, savoir, la vie absolue[1].

927. Günther parle ici, comme presque partout, la langue de l'école qu'il cherche plus que toute autre à convaincre d'erreur, bien qu'à son tour il adhère à son enseignement dans plus d'un point. Si nous dépouillons maintenant ces idées de cette terminologie étrange, on reconnaît facilement que Günther résume en quelques propositions les principaux points de l'argument cosmologique, en négligeant certaines explications et certaines preuves qu'on tenait autrefois pour nécessaires. Du caractère relatif et dépendant de l'esprit et de la nature il conclut l'existence de l'Être indépendant et absolu. Günther considère ici la dépendance par rapport aux phénomènes et il la fait consister dans l'impossibilité où est un être de se déterminer à

[1] *Thom. a Scrup.*, p. 218. — Cf. *Januskōpfe*, p. 261. — *Eur. und Her.*, p. 482.

l'activité uniquement de lui-même. Et par quoi, selon Günther, connaissons-nous cette dépendance? Par la raison que dans tous les phénomènes de l'esprit comme de la nature on voit deux puissances fondamentales: d'être impressionné par une influence étrangère (réceptivité) et de réagir contre elle (réactivité)[1]. Car de là on peut conclure non-seulement qu'il n'y a pas de passion sans activité, mais encore qu'aucun être ne devient actif sans souffrir une influence quelconque d'un autre. Il est vrai que sur la première excitation d'un principe à l'activité, Günther a établi une thèse que nous avons combattue (n. 112); néanmoins sa thèse générale sur la dépendance des choses créées, thèse qui seule a ici de l'importance, ne diffère pas substantiellement de celle sur laquelle on fondait autrefois la première preuve de l'existence de Dieu, savoir, que tout ce qui change, c'est-à-dire ce qui devient passif ou actif, est sujet à une influence étrangère. Günther déduit d'abord de la dépendance le caractère relatif de l'être dépendant, pour arriver par là à la connaissance de l'Être absolu qui est nécessairement indépendant. Dans les diverses preuves que nous avons discutées plus haut, on conclut, au contraire, de la dépendance des choses de ce monde immédiatement à l'existence d'un Être indépendant, et ensuite du caractère relatif et contingent des choses à l'existence de l'Être absolu. Or, si l'on peut conclure légitimement que les êtres dépendants dans leur passion et leur action présupposent Celui qui est actif purement par lui-même, Günther, moins que tout autre, refusera d'admettre que celui-là seul qui existe par lui-même est actif par lui seul, et qu'en conséquence l'Etre indépendant est aussi l'Être absolu.

928. Cependant, quoi qu'on puisse dire de cette première preuve, nous avons à examiner ici principalement la manière dont on connaît Dieu, l'Etre absolu, par le caractère

[1] *Vorsch.*, tom. 1, p. 222 et ss. — *Janusk.*, p. 31 et ss.

relatif et contingent des choses créées ; car sur cette question Günther s'est prononcé de la manière la plus nette. Autrefois, pour prouver ce principe : Les choses relatives présupposent l'Absolu, on croyait nécessaire de recourir à ce raisonnement : Supposé qu'une chose relative existe par la puissance d'une autre chose relative, il faut pourtant arriver finalement à l'Absolu, parce qu'il est absurde d'aller indéfiniment de choses relatives en choses relatives. Mais c'est cette démonstration même qu'on a reprochée à l'antiquité comme une grave méprise. Günther lui fait-il aussi ce reproche? Nous ne le croyons pas. On peut s'expliquer en deux manières la prétention de conclure, de l'existence des choses relatives et contingentes, à l'existence de l'Être absolu immédiatement, c'est-à-dire sans avoir recours à de nouvelles considérations. Premièrement, parce que l'on croit pouvoir se contenter de dire que l'idée des choses relatives fait naître en nous l'idée de l'Absolu, comme si, le relatif existant, ce que nous pensons comme son contraire devrait également être réel par là même que nous devons le penser. Mais penser nécessairement l'Absolu, et penser nécessairement que l'Absolu existe, est-ce bien la même chose ? Et sommes-nous vraiment forcés d'admettre comme un principe évident que les membres d'une opposition contradictoire ne peuvent pas, dans la réalité comme dans notre pensée, exister l'un sans l'autre? C'est ce que peut soutenir seulement la philosophie qui n'admet ces oppositions que dans la pensée abstraite, pour les supprimer dans la réalité concrète et dans la pensée spéculative correspondant à cette réalité, et qui trouve en tout être existant l'unité de l'Infini et du fini, de l'Absolu et du relatif, de même qu'elle regarde l'existence comme l'identité, à l'état de repos, de l'être et du néant. On ne peut donc conclure de cette nécessité dialectique de former l'idée de l'Absolu à l'existence même de l'Être absolu que si l'on adopte, non-seulement la terminologie de la philosophie de l'identité, mais encore ses idées et

sa méthode. En vertu de ce principe touchant les membres de l'opposition contradictoire, qu'on le remarque bien, non-seulement le relatif ne pourrait être réel, si l'Absolu n'existait pas, mais encore, *vice versa,* l'existence de l'Absolu impliquerait nécessairement l'existence du monde, comme être relatif; car voilà précisément ce que prétend la nouvelle dialectique. — Enfin, il ne faut pas perdre de vue que les idées du relatif et de l'absolu ne se supposent pas réciproquement de la même manière. L'idée de l'Absolu renferme l'idée du relatif ; c'est pourquoi il est impossible de penser l'Absolu comme tel sans que nous ayons pensé auparavant le relatif. Au contraire, l'idée du relatif ne renferme aucunement l'idée de l'Absolu. Un être est relatif, s'il est dépendant dans son être. Je ne puis donc concevoir aucun être comme relatif sans concevoir un être dont il dépende, c'est-à-dire sans un être qui soit comme la condition ou la cause de son existence. Mais concevoir une telle condition ou cause ce n'est pas encore concevoir un être qui soit sans dépendance ou vraiment absolu (n. 414). Bien qu'il soit vrai que de l'idée du relatif nous passons nécessairement à l'idée de l'Absolu ; toutefois, la première ne présuppose pas la dernière, mais l'entraîne plutôt après elle. Notre pensée est donc ici précisément en raison inverse de l'être. Dans notre pensée, le relatif précède l'Absolu, mais dans la réalité le relatif présuppose l'Absolu. C'est ce qui nous amène à la seconde manière dont on croit pouvoir conclure immédiatement de l'existence du relatif à celle de l'Absolu.

On ne peut, disons-nous, penser un être relatif ou dépendant comme tel sans concevoir un être dont il dépende; toutefois ici la nécessité dialectique ne consiste pas simplement en ce que l'*idée* de l'un implique l'*idée* de l'autre, mais encore en ce que, en affirmant l'*existence* de l'un, nous devons aussi affirmer l'*existence* de l'autre. D'après la théorie dont nous parlons, il serait donc évident pour la raison, sans autres motifs, que l'être de qui dépendent les

choses relatives est l'être indépendant, Dieu, l'Absolu, et c'est en ce sens qu'on semble vouloir expliquer la doctrine de Günther. Cependant, pour comprendre exactement cette doctrine, il faut remarquer avant tout que Günther ne peut entendre la nécessité dialectique, par laquelle nous arrivons à la connaissance de Dieu, de la manière dont nous avons parlé plus haut. En effet, il attribue à la raison, en tant que distincte de l'entendement, non pas l'office de supprimer les oppositions en les identifiant, pour concevoir, dans la question qui nous occupe actuellement, le relatif et l'Absolu comme identiques, mais plutôt celui de comprendre le relatif par l'Absolu comme par son fondement et de fixer ainsi l'opposition au lieu de la supprimer. Par conséquent, bien que, pour expliquer notre connaissance de Dieu, il dise souvent que l'idée du relatif conduit nécessairement à celle de l'Absolu, toutefois, lorsqu'il s'exprime clairement, il fait consister la cause de cette nécessité en ce que l'Absolu est la condition nécessaire du relatif, par conséquent sa cause ou sa raison d'être. Mais prétend-il, lui aussi, que ce soit là une vérité évidente par elle-même, et s'expose-t-on, à ses yeux, au danger de s'égarer, lorsqu'on cherche à prouver que l'Absolu seul peut être la condition de tout ce qui est relatif et dépendant? Si telle avait été son opinion, il l'aurait, je pense, exprimée là du moins où il soumet à sa critique les preuves ordinaires; car il n'a guère l'habitude d'épargner l'antiquité, surtout quand il croit apercevoir en elle quelque tendance vers le panthéisme. Ajoutez que là où il expose sa doctrine plus amplement, il dit en termes formels: Si l'être par lequel existe ce qui est relatif doit être considéré comme être *simpliciter*, c'est-à-dire comme ne dépendant plus d'un autre, c'est qu'autrement il faudrait avoir recours à une *série infinie* de choses relatives. Or voilà, en peu de mots, la démonstration qu'on a toujours crue nécessaire.

929. Quand, au contraire, certains philosophes modernes

rejettent une telle démonstration, et disent que quiconque a vraiment reconnu la dépendance de son être propre et des choses qui l'entourent est immédiatement contraint par sa raison de reconnaître Dieu, l'Être indépendant et existant par lui-même, comme cause de tout ce qui n'existe pas par soi, ils confondent la manière dont naît en nous la connaissance spontanée de Dieu avec la méthode que nous devons suivre pour prouver scientifiquement ou par le raisonnement l'existence de Dieu. Notre nature raisonnable est, il est vrai, constituée de manière que, sans beaucoup de réflexions, nous sommes excités et contraints, non-seulement par une inclination spontanée du cœur, mais encore par une puissante nécessité de l'esprit, à reconnaître l'existence d'un Être suprême et absolu, cause et maître souverain de toutes choses. Et cette nécessité où se trouve la raison se fait surtout sentir, lorsque nous nous représentons vivement notre imperfection et notre dépendance. Pourquoi? C'est sans doute en partie parce que Dieu se fait sentir en même temps, au-dedans de nous, par la loi morale, comme une puissance auguste à laquelle nous sommes soumis, mais c'est aussi parce qu'il est conforme aux lois de notre intelligence de conclure ainsi des choses relatives et dépendantes à l'Être absolu et souverain qui est leur cause. Voilà l'explication que déjà les Pères de l'Eglise assignaient à l'origine de la connaissance de Dieu qui nous est naturelle. Toutefois il peut très-bien se faire que l'intelligence humaine soit conduite d'une vérité à la connaissance d'une autre vérité en vertu d'une loi inhérente à sa nature, sans qu'elle fasse les raisonnements qui, d'après cette loi-même, nous font passer de l'une à l'autre et même sans que nous ayons conscience de cette transition. Donc, demander que dans l'examen scientifique des convictions qui naissent en nous, on dirait sans nous, on ne touche point à ces considérations intermédiaires, pour ne faire attention qu'aux choses qui se trouvent dans les déductions spontanées et comme instinc-

tives de la raison, ce serait se tromper entièrement sur la tâche qui incombe à la science. Que de vérités touchant les devoirs, la nature et l'art, l'homme de bon sens ne connaît-il pas avec une justesse parfaite, sans qu'il sache distinctement de quelle manière il passe, dans ses divers jugements, d'une vérité à une autre ? Or, cette connaissance distincte qu'il n'a pas et que souvent il ne peut se procurer, nous l'attendons précisément de la science qui, montrant la connexion des diverses connaissances, affermit ces convictions spontanées et non-seulement précise mieux leur objet, mais encore nous en rend la connaissance plus claire. Pourquoi donc ne prendrait-elle pas pour objet de ses recherches cette connaissance que nous avons instinctivement de Dieu, pour faire voir pour quel motif nous pouvons légitimement conclure de la dépendance de notre être à l'existence non d'une cause première quelconque, mais de l'Être absolu et indépendant, pour affermir ainsi nos convictions sur l'existence de Dieu et arriver à une connaissance plus intime de sa nature ? Est-ce que nous procédons autrement, quand nous voulons nous rendre compte des fondements de la foi chrétienne ? Tout ce que depuis notre enfance nous avons entendu sur la fondation et la stabilité de notre sainte religion suffit abondamment pour nous convaincre, sans beaucoup de raisonnement, que Dieu seul peut en être l'auteur. Il est vrai que, pour former ce jugement, nous sommes aidés par la lumière de la grâce ; mais la connaissance de Dieu, dont nous parlons, n'est pas indépendante du concours (naturel) de Dieu (n. 227). Or la théologie développe les raisons que nous avons de croire à la divinité de la religion chrétienne, en nous fondant sur la manière dont elle a été fondée, propagée et maintenue dans le monde, et elle nous fait reconnaître dans les miracles, dans les prophéties, dans la transformation morale du monde et dans toute l'histoire de l'Église des signes infaillibles de l'intervention divine. De même donc la philosophie peut et doit

aussi démontrer que cette manière de conclure de l'existence du monde à l'existence de Dieu, à laquelle notre intelligence est poussée spontanément, est conforme aux lois clairement connues de notre pensée, et que le ciel et la terre rendent témoignage, en toute vérité, de Celui qui les a faits, non-seulement aux âmes pieuses, disposées à croire, mais encore à l'esprit qui ne veut se rendre qu'au raisonnement.

930. On objecte, toutefois, que s'il est permis de chercher une confirmation scientifique de certaines autres vérités que nous admettons comme par un instinct naturel, il n'en est pas ainsi de la connaissance de Dieu. L'idée de Dieu, dit-on, est d'une nature toute particulière ; on ne peut la déduire dialectiquement de quelque autre idée, comme on le fait d'ordinaire pour d'autres vérités, mais elle suppose dans l'âme humaine une faculté toute spéciale. Cette faculté étant donnée, l'idée de Dieu peut sans doute être réveillée par la connaissance de la dépendance de tout être fini, et l'on peut arriver aussi par ce moyen à en connaître la réalité, mais il est impossible qu'elle soit le résultat d'un raisonnement. On croit donc démontrer encore par ces principes que les preuves dont on se sert communément pour établir l'existence de Dieu sont vicieuses. En effet, dit-on, quel que soit le nombre de séries infinies de choses qu'on ait parcourues, nulle part on ne trouve un passage pour arriver à l'Absolu, distinct par toute son essence de toutes les choses dont se composent ces séries. Si l'on n'a pas le droit de conclure immédiatement l'existence de l'Être absolu, en voyant pour la première fois une chose relative et dépendante, cette conclusion ne serait pas plus légitime au moyen de la dernière et même de toutes ensemble. D'ailleurs, ajoute-t-on, il faut bien considérer que les raisonnements dont on se sert dans les preuves communes appartiennent à l'entendement; or l'entendement peut seulement réduire les réalités, perçues par l'expérience, à ses formes ou à ses catégories, sans qu'il puisse jamais légitimement aller au

delà. La raison seule est transcendante; seule elle nous élève du fini jusqu'à l'infini.

Dans notre réponse nous commencerons par cette distinction qu'on établit ici entre l'entendement et la raison. Rien ne s'oppose sans doute à ce qu'on distingue l'activité intellectuelle qui détermine et ordonne simplement les réalités constatées par l'expérience d'avec celle qui déduit de ces données d'autres vérités dont nous n'avons pas la perception. Mais si, avec Hermes et d'autres (n. 81), on attribue la première à l'entendement, la seconde à la raison, il ne faut pas oublier que l'entendement et la raison ne peuvent pourtant être considérés que comme deux facultés d'une seule et même force cognitive que nous appelons intellectuelle, pour la distinguer de celle qui est sensible. Il serait peut-être encore plus exact de dire qu'une seule et même faculté est ici désignée par deux noms différents, selon qu'elle exerce son activité suivant l'une ou l'autre des deux lois fondamentales de la pensée : le principe de contradiction ou celui de la raison suffisante[1]. Si, au contraire, on sépare l'entendement et la raison comme deux facultés dont l'une agirait à côté de l'autre, ou l'on s'exposerait à toutes sortes d'équivoques par suite de concepts mal définis, ou bien l'on devrait au moins regarder la raison, non comme une faculté qui nous fait arriver à la connaissance du supersensible par le moyen du raisonnement, mais comme une faculté capable de percevoir le supersensible par une véritable intuition, et finalement mettre même l'entendement en contradiction avec la raison, comme le fait Jacobi. On peut facilement se convaincre de cette conséquence par la question proposée. D'après le système dont nous examinons l'objection, tant que nous réfléchissons simplement sur la réalité donnée, pour établir entre les choses un certain ordre selon leurs diverses relations, c'est l'entende-

[1] Cf. *Theol. der Vorz.*, tom. I, p. 176, n. 109. Seconde édit.

ment seul qui opère ; il en est de même, lorsque nous rapportons les phénomènes à leur essence. Or, c'est ce que n'accorde pas Günther, bien que d'ailleurs il distingue la raison, comme une faculté qui pénètre jusqu'aux principes des choses, d'avec l'entendement. En effet, lorsque nous concevons le phénomène selon sa vraie relation avec l'essence, nous concevons celle-ci comme son principe réel. Donc, dans cette opération intellectuelle, nous trouvons déjà une pensée pénétrant jusqu'au principe des choses ; nous sommes déjà conduits par elle du sensible au supersensible ; car le phénomène seul et non l'essence est sensible. A cet égard, il me semble, on ne peut donner tort à Günther. Mais supposons que la pensée qui distingue proprement la raison commence seulement quand nous connaissons quelque chose qui n'est pas constaté par l'expérience, même quant à ses phénomènes, en d'autres termes, quand nous concluons l'existence d'une chose de phénomènes ou d'effets qui sont distincts d'elle. Cependant, en procédant ainsi, nous nous élevons au-dessus de la réalité donnée, non-seulement lorsque nous concevons Dieu comme la cause dernière de tout ce qui existe, mais encore toutes les fois que nous regardons une chose dont nous n'avons pas d'expérience, comme la cause d'un effet quelconque. Or ne verra-t-on pas en cela une connaissance propre à la raison, et fera-t-on commencer celle-ci seulement lorsque nous connaissons Dieu? Dans ce cas, assurément, on ne regardera pas Dieu comme l'objet exclusif de la faculté qu'on nomme raison, mais sans doute on lui attribuera la fonction de mieux approfondir, à la lumière de cette connaissance supérieure, tout ce qui est connu autrement. Mais si la connaissance des choses finies qui précède ne peut pas, d'après les lois de notre pensée, nous élever à la connaissance de Dieu, si elle ne nous y fait parvenir qu'en ce sens qu'elle était nécessaire pour réveiller et faire agir en nous une faculté d'un ordre supérieur, capable de s'approprier l'idée de l'Absolu,

nous sommes déjà arrivés au principe de la méthode synthétique : l'Absolu est posé *à priori* par la raison, la faculté de la pensée spéculative, et c'est par lui que se comprend tout le reste. Contre cette méthode nous soutenons avec l'antiquité que, par la nature et les lois de notre pensée touchant les choses de ce monde et leurs causes, nous pouvons nous rendre compte aussi bien de l'*idée* que nous avons de Dieu, que de la certitude avec laquelle nous admettons son *existence*. Ce n'est qu'après avoir parcouru cette voie analytique que nous pouvons entrer avec sécurité dans la voie de la synthèse.

931. Parlons d'abord de l'*idée* que nous avons de Dieu. Certes, on ne peut nier et du reste personne ne nie que peu de réflexions suffisent pour nous faire reconnaître notre dépendance dans notre activité comme dans notre existence, par conséquent, pour nous convaincre que notre être est relatif. De même, en voyant qu'autour de nous bien des choses qui n'existaient pas arrivent à l'existence sous l'influence d'autres êtres, nous obtenons l'idée de choses produites. Si nous concevons ce qui est relatif comme dépendant d'un autre être, comment ne serions-nous pas conduits à l'idée de l'Absolu comme d'un être qui ne dépend d'aucun autre, comment de l'idée de choses qui ont commencé ou qui sont produites ne parviendrions-nous pas à l'idée de l'Être qui est sans commencement et qui n'est point produit? Or l'être qui est indépendant pour son existence doit exister par lui-même, et l'être qui n'est pas produit doit être éternel. Ainsi, au moyen des concepts que nous formons par négation, nous sommes amenés à ces concepts positifs. Il n'en va pas autrement pour le concept de l'infini. Par être fini nous entendons un être qui possède plus ou moins de perfections, mais qui ne les possède pas toutes, en sorte que nous pouvons toujours concevoir quelque chose de plus parfait. Or cette idée ne doit-elle pas faire naître en nous l'idée d'un être à qui rien ne manque, au-dessus duquel

nous ne pouvons concevoir rien de plus parfait? L'idée de Dieu est donc, il est vrai, une idée très-différente de toutes les autres, et plus nous en scrutons le contenu, plus nous nous convaincrons de cette diversité ; mais cela n'empêche pas qu'elle découle des idées par lesquelles nous concevons les choses créées d'une manière non moins simple que nécessaire. Nous examinerons plus tard par quelle illusion on a été amené à soutenir le contraire ; voyons d'abord si l'on ne peut pas connaître avec certitude la réalité de cette idée ou l'*existence* de Dieu, en faisant intervenir certaines considérations intermédiaires.

On se fait une fausse notion de la démonstration qui se donne communément de l'existence de Dieu, quand on dit qu'on y parcourt des séries interminables de choses dont l'une est la cause de l'autre, pour arriver enfin à une chose qui ne peut avoir sa cause dans aucune autre. Si dans cette argumentation on parle de ces séries, ce n'est point qu'on ne regarde pas comme légitime la conclusion qui serait déduite seulement de la dépendance soit de notre propre être, soit d'un autre être en particulier, mais afin de donner à cette preuve toute son évidence, et de nous faire comprendre clairement la légitimité de cette conclusion. Or est-ce là une précaution inutile? Certes non, tant que nous voulons procéder dans notre pensée de la manière qui seule est possible pour nous. Lorsque nous avons reconnu que nous sommes dépendants par notre être et qu'ainsi nous n'existons pas par nous-mêmes, nous ne pouvons assurément conclure d'abord qu'une seule chose, c'est qu'il existe un autre être de qui nous dépendons et qui est la cause de notre existence. Encore qu'en raisonnant ainsi, la conviction se forme en nous instinctivement que cet autre être de qui nous dépendons est lui-même absolument indépendant, qu'il existe par lui-même et qu'il est la cause de toutes les autres choses, il nous est pourtant permis d'examiner si cette conclusion que tire spontanément la raison

est nécessaire d'après les lois de la pensée, si par conséquent on peut en établir la légitimité par le raisonnement. Dans ce but, on fait donc voir que si cet autre être dont nous dépendons ou dont dépend quelque autre chose n'était pas lui-même absolument indépendant, il ne suffirait pas à expliquer notre existence ; car il pourrait bien en être la cause prochaine, mais il n'en serait pas la cause dernière. Et pour développer davantage cette pensée, on ajoute : Quand même on supposerait des séries sans fin d'êtres se produisant les uns les autres, néanmoins la raison ne serait jamais satisfaite. Par conséquent, pour comprendre l'existence même d'un seul être relatif et dépendant, il faut nécessairement admettre l'existence d'un être absolu et indépendant. Il est donc entièrement faux que cette démonstration nous mène à chercher et à trouver la cause de l'existence d'une chose finie dans une autre chose finie et à continuer de la sorte jusqu'à ce qu'enfin nous parvenions à l'infini ; au contraire, cette preuve nous fait clairement comprendre que nous ne trouvons jamais la raison suffisante d'une chose finie dans une autre chose finie, et que dès-lors nous parcourrions en vain les diverses séries infinies de choses dépendantes les unes des autres. Ainsi la différence dans la manière dont l'argument cosmologique est exposé par certains philosophes modernes, et dont on l'exposait autrefois, ne consiste pas en ce que les modernes concluent immédiatement de toute chose relative à l'existence d'un être absolu, tandis qu'autrefois on ne serait arrivé à cette conclusion qu'après avoir passé d'une chose relative à une autre, en parcourant des séries infinies. Elle consiste plutôt en ce que, pour motiver cette conclusion par laquelle nous passons d'une chose relative à l'absolu, certains philosophes modernes se contentent d'invoquer la nécessité où se trouve la raison de conclure ainsi, tandis que l'ancienne école rend compte de cette nécessité, en montrant que la raison exige l'existence d'un Être absolu, parce que nous cherche-

rions vainement la cause d'un être relatif dans un autre être relatif, et même dans une série sans nombre de choses relatives.

932. D'après cela, on peut assurément démontrer que, pour l'idée de Dieu aussi bien que pour l'affirmation de son existence, nous trouvons une nécessité dialectique dans le raisonnement ou dans la pensée discursive. Que dirons-nous donc de cette thèse que la connaissance de Dieu est d'une nature toute particulière et que pour cette raison elle ne peut être obtenue par la méthode dont nous nous servons habituellement dans nos pensées, mais qu'elle suppose une faculté toute spéciale ? Nous répondons que la faculté cognitive intellectuelle comme telle doit plutôt être considérée, quant à toute sa structure, comme la faculté par laquelle nous pouvons connaître Dieu, mais que toute faculté intellectuelle doit parvenir effectivement à la connaissance de Dieu de la manière qui lui est propre. La faculté cognitive intellectuelle se distingue de la sensible en ce qu'elle n'est pas bornée à une certaine espèce de choses, mais qu'elle peut avoir pour objet toutes choses (n° 136); c'est pourquoi Aristote attribue à la raison une certaine infinité, parce qu'elle peut, d'une manière idéale, s'approprier toutes choses et les reproduire en elle comme dans une image vivante (n° 30). En outre, la raison connaît non-seulement les choses considérées en elles-mêmes, mais encore les diverses relations qu'elles peuvent avoir les unes avec les autres, et c'est précisément dans la perception de ces rapports que consiste l'activité intellectuelle qui la distingue. Donc, la faculté non-seulement de connaître Dieu, mais encore de tout rapporter à lui et de tout comprendre par ce moyen, nous la trouvons précisément dans la raison, dans ce qui lui convient en tant que faculté intellectuelle. Dans cette connaissance il y a sans doute des degrés à l'infini, mais tant que la raison n'est pas parvenue à une certaine connaissance véritable de Dieu et des relations que toutes

choses ont avec lui, elle n'a pas atteint le premier degré du développement qui lui est naturel. Une intelligence qui resterait dans cet état devrait être comparée, non à une plante moins féconde que d'autres, mais à une plante étiolée. Car c'est un besoin essentiel de toute raison de rapporter le multiple à l'un et de le comprendre par l'un comme par sa cause. C'est pourquoi nous disions qu'une faculté cognitive intellectuelle est par sa nature et par toute sa constitution une faculté de connaître Dieu.

Comme par la connaissance l'objet est dans le sujet connaissant quant à son être idéal, en d'autres termes par une certaine ressemblance, l'esprit dans l'essence duquel cette faculté a son fondement doit, pour cette raison même, être considéré comme une image ou ressemblance de Dieu. Lorsque cette faculté se développe par la connaissance effective de Dieu, la ressemblance de l'esprit avec Dieu se manifeste de plus en plus. Et ceci n'est pas en contradiction, mais plutôt parfaitement d'accord avec ce que nous avons dit plus haut sur la volonté. L'appétit intellectuel, précisément parce qu'il procède de la connaissance intellectuelle, a pour objet, non tel ou tel bien particulier, mais tout bien. Et comme la raison peut connaître les choses selon leurs relations, et par là même arriver à la connaissance des unes par celle des autres, de même la volonté peut désirer les choses suivant leurs relations et dès-lors les désirer les unes à cause des autres. Cela implique donc aussi dans la volonté la faculté de vouloir Dieu et de rapporter à lui tout ce qu'il veut ou ne veut pas à l'égard des autres choses. Aussi, comme avec cette connaissance véritable qui comprend tout par Dieu se combine la bonne volonté qui veut tout à cause de Dieu, l'esprit devient, par tout son être et par toute sa vie, une image et une ressemblance de Dieu qu'il possède intellectuellement.

Nous disions encore que, quoique la raison comme telle implique une vraie aptitude pour la connaissance de Dieu,

toutefois chaque être raisonnable ne possède cette connaissance que de la manière qui lui est propre. Il est donné à toute raison de connaître Dieu et de connaître les choses dans leurs relations avec Dieu; mais c'est pour l'intelligence divine seule que Dieu lui-même est l'objet prochain et dès-lors l'objet propre par lequel elle connaît toutes choses. L'intelligence de l'esprit créé n'a pour objet immédiat que des choses créées, et ce n'est qu'après avoir connu Dieu par les créatures qu'elle peut à son tour connaître les choses créées par Dieu. De plus, il convient à l'esprit pur d'avoir pour objet prochain sa propre essence et en général l'intelligible créé. Par conséquent, pour lui aussi la connaissance de Dieu est une connaissance obtenue par le moyen des créatures, sans qu'il ait besoin, toutefois, des déductions de la pensée discursive. Percevant immédiatement son essence, il perçoit en même temps sa qualité de créature, et par suite sa relation à Dieu. Voilà pourquoi la connaissance de son être comme d'un être relatif et dépendant implique immédiatement la connaissance de Dieu comme d'un être absolu. Pour la raison humaine, l'objet propre est, non l'intelligible en soi, mais l'intelligible dans le sensible. Aussi, de même qu'elle doit, en général, acquérir ses connaissances en allant progressivement de concepts en concepts, de jugements en jugements (n. 123, 137), de même elle ne peut arriver par une autre voie à la connaissance de Dieu. Ne percevant pas notre être immédiatement, mais seulement au moyen de ses phénomènes, nous ne pouvons non plus connaître la nature de cet être, ni conséquemment son caractère d'être relatif, si ce n'est par ces phénomènes et au moyen de la méthode discursive. S'il nous était donné de percevoir dans leur essence même la dépendance et l'être relatif des choses finies, alors, mais alors seulement cette connaissance impliquerait immédiatement et sans d'autres intermédiaires la connaissance de l'Absolu. De même donc que les philosophes qui attribuent à

la raison humaine la connaissance immédiate de Dieu affirment de l'esprit créé ce qui n'est vrai que pour Dieu, de même ceux qui prétendent qu'en connaissant la dépendance de notre être, nous sommes immédiatement certains de l'existence de Dieu, attribuent à l'homme la façon de penser qui n'est propre qu'aux Anges.

933. Mais, dira-t-on peut-être, si la raison, en vertu de sa nature, ne peut, sans intermédiaires, passer des choses dépendantes et finies à l'Être absolu et infini, elle ne le pourrait pas non plus dans la connaissance spontanée que nous avons de Dieu, et cependant nous sommes convenus plus haut que cela lui est possible. Sans doute, nous avons fait cette concession; mais nous avons aussi indiqué une explication qui résout cette difficulté. Remarquons avant tout que dans cette connaissance, commune à tous les hommes, Dieu n'est pas connu immédiatement comme l'Être indépendant, infini et absolu, mais plutôt comme l'auteur et le maître de l'univers (n. 413). Mais quiconque aura obtenu l'idée de l'Absolu, celui-là, en pensant à la dépendance des choses finies, croira sans doute instinctivement que l'Absolu seul peut être la condition et la cause de tout ce qui est relatif et dépendant. Mais d'où viennent ces jugements, comme tant d'autres que nous portons instinctivement avec plus ou moins d'assurance? On doit les expliquer par l'action de la providence divine et par un certain instinct spirituel. Les animaux, ne connaissant pas de relations, ne peuvent non plus ni désirer ni faire avec conscience certaines choses en vue de quelque autre. Cependant, comme il est nécessaire, pour leur conservation et leur bien-être, qu'ils puissent ainsi appéter et agir, le Créateur a déposé dans leur nature un certain instinct en vertu duquel ils agissent pour leurs fins, comme s'ils choisissaient avec délibération, et comme s'ils avaient conscience de faire une chose en vue d'une autre. A l'homme il est propre d'arriver, en partant de ses connaissances expéri-

mentales bien restreintes, par la pensée discursive ou par le raisonnement, à la connaissance réfléchie de beaucoup d'autres vérités. Mais, comme il a besoin de la connaissance de ces vérités, avant qu'il puisse les acquérir par ce travail intellectuel plus ou moins pénible, Dieu a constitué notre nature raisonnable de manière qu'elle connaît et affirme avec certitude bien des vérités plus hautes sans qu'elle ait conscience des motifs qui déterminent ses jugements. Voilà les *notiones* et les *anticipationes* dont il est souvent question chez les anciens et même dans les écrits des saints Pères ; elles sont d'autant plus universelles et accompagnées d'une conviction d'autant plus profonde qu'elles se rattachent plus intimement à la vie morale et religieuse.

Voici donc ce que nous affirmons : Pour connaître les vérités dont nous parlons, non plus simplement d'une manière spontanée, mais avec une certitude réflexe, nous devons, en vertu de notre nature, recourir à la pensée discursive ou au raisonnement. Ainsi nous ne devons pas nous laisser troubler, parce que certains philosophes parlent avec dédain de cette pensée discursive, en l'appelant pensée de l'entendement (n. 145, 146). Dans la question même qui nous occupe, tout homme impartial reconnaîtra sans peine la vérité de ce que nous disons, s'il interroge sa propre conscience. Si, en réfléchissant sur la dépendance des choses, il voit naître dans son âme avec l'idée de l'Absolu la conviction que cet Absolu est la cause dernière, la condition de tout ce qui est relatif et dépendant, il se demandera nécessairement, s'il est habitué à réfléchir, pourquoi une chose qui est elle-même relative et dépendante ne peut être la cause des choses finies qu'il connaît. Dès qu'il se sera posé cette question, son intelligence ne se sentira satisfaite que lorsqu'il en aura trouvé la solution, encore que sa conviction spontanée reste inébranlable. Or la preuve cosmologique, dans sa forme ordinaire, n'est autre chose que la solution de cette question.

IV.

Preuves de l'existence divine tirées de la connaissance que de fait les hommes ont de Dieu.

934. La considération de la connaissance indélibérée de Dieu, dont nous venons de parler, nous amène à une autre démonstration dont de nos jours on fait encore beaucoup de cas. Dans cette preuve, on se fonde sur la connaissance de Dieu, en la considérant conmme un fait, et l'on conclut de ce fait la vérité de son objet, l'existence de Dieu, parce que, si elle n'était pas admise, ce fait serait inexplicable. Cet argument repose d'abord sur l'universalité de cette croyance, et demande sous ce rapport une preuve historique que, du reste, il est facile de fournir. En effet, la sentence célèbre de Cicéron, disant que les peuples reconnaissent une divinité, bien qu'ils n'aient pas toujours d'elle une notion exacte, trouve sa confirmation à toutes les pages de l'histoire du monde. Les saints Pères attestent, en outre, que les adorateurs mêmes de fausses divinités ont, au fond du cœur, la croyance au vrai Dieu, et qu'ils la manifestent en bien des manières (n. 227, 436). Si l'on objecte certaines peuplades barbares, chez lesquelles on n'aurait trouvé aucune trace d'un culte divin, on n'infirme pas ainsi la force de cette preuve. On n'y recourt à l'universalité de cette croyance que pour en conclure que, vu la grande diversité de temps et de mœurs, comme les vicissitudes des peuples, la croyance à l'existence de Dieu ne peut pas être regardée comme un fruit arbitraire de l'imagination ni comme une coutume établie par des causes accidentelles, mais qu'il faut, pour l'expliquer, recourir à la constitution naturelle de la raison humaine. Or la nature raisonnable de l'homme se révèle dans la grande majorité des individus

qui ont au moins une certaine culture intellectuelle, et non dans quelques hordes barbares qui sont aussi, sous tous les autres rapports, incultes, dépravées et dégénérées. Ajoutez que ces sauvages mêmes, dès que la civilisation commence à s'introduire chez eux, comprennent et embrassent avec une merveilleuse facilité cette vérité qu'un Etre suprême, à qui nous devons notre existence, et qui a droit à notre culte, règne souverainement sur nous.

On s'appuie quelquefois sur ce consentement des peuples pour dire que la vérité de l'existence de Dieu est fondée sur l'autorité de tout le genre humain civilisé; mais les saints Pères, comme nous venons de le dire, nous donnent de ce fait une explication plus profonde. Plus cette croyance est universelle, moins elle dépend de l'instruction, et plus elle est manifeste, même chez ceux qui ont été élevés dans l'idolâtrie, plus il est certain qn'elle ne peut avoir son fondement que dans la nature même de l'homme. Il faut donc qu'on trouve dans l'esprit humain non-seulement la faculté d'arriver à l'idée de Dieu, mais encore une loi en vertu de laquelle il doit reconnaître la réalité de cette idée. Or, si la raison est une faculté de connaître, il faut aussi que ses pensées et ses jugements, conformes aux lois qui la régissent, possèdent la vérité; car connaître et percevoir le vrai est une même chose (n. 297).

935. Procédant d'une autre manière, Descartes voulait démontrer l'existence de Dieu, en s'appuyant uniquement sur ce que nous avons l'idée de Dieu comme d'un être infiniment parfait. L'être idéal que les choses ont dans la connaissance, disait-il, présuppose une cause qui possède les perfections de l'objet pensé, soit avec le caractère qu'elles ont dans cet objet (*formaliter*), soit d'une manière plus haute (*eminenter*). Car, quoique l'être idéal diffère de l'être réel, il est pourtant quelque chose, et ainsi il doit avoir une cause correspondant à sa nature. Or une idée peut sans doute avoir sa source dans une autre idée qui serait sa cause

prochaine; mais, comme ici encore la progression à l'infini est impossible, elle ne peut avoir sa cause dernière que dans un être réel. D'autre part, il faut que cet être réel soit ou également parfait ou même plus parfait que l'objet pensé, qu'il soit l'archétype qui engendre en nous la connaissance de toutes les perfections que nous concevons. Mais l'idée de Dieu est si haute que ni en nous-mêmes ni hors de nous on ne peut concevoir des perfections de la connaissance desquelles cette idée aurait pu naître. Elle suppose donc dans la réalité un être infiniment parfait comme une cause qui seule l'explique suffisamment [1]. Répondant à cette objection, que nous avons pourtant la faculté de former d'autres idées au moyen de celles que nous obtenons, soit de nous-mêmes soit des choses qui nous entourent, il s'exprime encore ainsi : Par notre incapacité de nous maintenir dans l'existence, nous savons que ce n'est pas nous qui nous sommes donné l'être; mais celui qui nous a donné l'existence doit être l'auteur de toutes les facultés que nous possédons, particulièrement de la faculté de former l'idée de l'infini. Il faut, en conséquence, qu'il possède lui-même cette idée. Or cet auteur ou existe par lui-même, ou bien il a été créé par un autre. S'il existe par lui-même, il doit posséder toutes les perfections qu'implique l'idée de Dieu; car celui qui a la puissance d'exister par lui-

[1] Realitas objectiva cujuslibet ex nostris ideis requirit causam, in qua eadem ipsa realitas non tantum objective, sed formaliter vel eminenter contineatur; habemus autem ideam Dei, hujusque ideæ realitas objectiva nec formaliter nec eminenter in nobis continetur, nec in ullo alio præterquam in ipso Deo potest contineri; ergo hæc idea Dei, quæ in nobis est, requirit Deum pro causa Deusque proinde existit. (*Phil. prima.* Rationes geometrico more dispositæ.)

La même preuve se trouve exposée plus amplement dans la troisième Méditation. (Cf. *Princ. philos.*, pr. 17, seqq.) Remarquons que par *objectivum* Descartes entend, comme les scolastiques, l'être idéal dans le connaissant. « Esse objective non aliud significat quam esse in intellectu eo modo, quo objecta in illo esse solent. » *Resp. ad object. primas*, p. 46. — Cf. *Rationes*, etc.

même doit aussi avoir la puissance de se donner tout ce qu'il conçoit. Existe-t-il, au contraire, par un autre, la même question revient encore, jusqu'à ce que nous arrivions à l'être qui existe par lui-même, et qui, pour la raison indiquée, est infiniment parfait, c'est-à-dire Dieu [1].

On a demandé à Descartes pourquoi, se croyant obligé de faire intervenir ce dernier raisonnement, il ne s'en est pas tenu à la démonstration ordinaire, telle qu'on la trouve notamment dans saint Thomas. Il répond qu'il n'a pas voulu faire précisément une nouvelle preuve, mais donner plutôt des éclaircissements plus complets sur la première et que dans ce but il s'est demandé quelle doit être la nature de celui qui produit un être capable de penser Dieu. De cette manière on sait, selon lui, non-seulement que nous avons un auteur d'une nature quelconque, mais encore qu'il possède toutes les perfections possibles [2]. Cependant Descartes n'arrive à cette connaissance qu'après avoir montré la nécessité d'un être existant par lui-même; nous verrons plus tard si, en déduisant de cette indépendance la perfection absolue de Dieu, il a procédé avec plus de rigueur et plus de netteté que saint Thomas. Arrêtons-nous ici à la pensée qui lui est propre, et qu'il regarde lui-même comme plus importante, savoir, que la représentation de l'Être absolument parfait ou infini serait impossible, si un tel être n'existait pas dans la réalité. Par ce que nous connaissons en nous-mêmes, dit-il, nous pouvons bien obtenir l'idée de

[1] Cum sim res cogitans ideamque quamdam Dei in me habens, qualiscumque tandem mei causa assignetur, illam etiam esse rem cogitantem et omnium perfectionum, quas Deo tribuo, ideam habere fatendum est : potestque de illa rursus quæri, an sit a se vel ab alia; nam si a se, patet ex dictis illam ipsam Deum esse, quia nempe, cum vim habeat per se existendi, habet procul dubio etiam vim possidendi actu omnes perfectiones, quarum ideam in se habet; h. e. omnes quas in Deo esse concipio. Si autem sit ab alia, rursus eodem modo de hac altera quæretur, an sit a se vel ab alia, donec tandem ad ultimam causam deveniatur, quæ erit Deus. (*Medit.*, III.)

[2] *Ibid.*, resp. ad prim. object., p. 48, 49.

certaines autres choses, mais jamais nous ne pourrions par ce moyen obtenir l'idée de l'Infini. En effet, ne croyons pas que nous puissions connaître l'Infini par la négation du fini, comme nous connaissons les ténèbres par la négation de la lumière. Il faut, au contraire, que l'Infini nous soit connu avant le fini, et qu'ainsi nous connaissions Dieu d'une certaine manière, avant de nous connaître nous-mêmes. « D'une certaine manière », dit Descartes, c'est-à-dire que nous devons avoir pensé l'Infini, non avant de nous connaître comme *existants*, mais avant de nous concevoir comme des êtres *finis*. Pourquoi? Parce que nous ne pourrions pas savoir que quelque chose nous manque et qu'ainsi notre être a des limites, si nous n'avions pas déjà l'idée d'un être plus parfait que nous ne le sommes nous-mêmes. Mais l'idée d'un être plus parfait que nous est-elle donc l'idée de l'Infini? Et faut-il nécessairemeut, comme Descartes l'affirme bientôt après, qu'il existe dans la réalité un être plus parfait, parce qu'il nous est possible de concevoir quelque chose de plus parfait? Soutenir cela, c'est méconnaître absolument la nature même de la pensée médiate ou discursive. Si les réalités que nous connaissons immédiatement servent à nous faire connaître aussi bien des choses plus parfaites que des choses moins parfaites, c'est que nous les percevons non simplement par une représentation individuelle sensible, mais par le concept, et que par ce concept nous connaissons l'essence qui est indépendante des individualités concrètes. Ainsi, lorsque nous nous connaissons nous-mêmes, nous obtenons non-seulement l'idée de la pensée qui est actuellement en nous, mais celle de la pensée en général. Voilà pourquoi nous pouvons nous représenter une pensée plus ou moins parfaite, et dès-lors concevoir des êtres qui ont plus d'aptitude à penser que nous. Du reste, s'il nous est facile de concevoir des pensées plus ou moins parfaites, la raison en est encore que nous éprouvons cette diversité de degré soit en nous-mêmes soit en d'autres. Toutefois nous ne parvenons à l'idée de la

pensée absolument parfaite et, en général, à l'idée de l'Infini que par négation, mais par une négation très-différente de celle dont parlait Descartes. L'Infini n'est pas connu comme l'est la lumière par la négation des ténèbres, mais comme la lumière la plus parfaite est connue par la négation d'une lumière moins parfaite. Puisque, à la vue d'une lumière, nous obtenons l'idée de lumière, et qu'en outre nous voyons cette lumière qui brille à nos yeux augmenter ou diminuer, nous pouvons former aussi bien l'idée des ténèbres que celle de la lumière la plus parfaite : la première par la négation de toute lumière, la seconde par la négation de la possibilité d'un accroissement. De même, ayant les idées d'être et de perfection, nous pouvons, par la connaissance de notre être, arriver aussi bien à l'idée de l'Infini qu'à celle du néant. En effet, il nous est sans doute possible, avant tout, de concevoir des êtres qui sont plus parfaits ou moins parfaits que nous-mêmes. Par la négation de l'être que nous connaissons en nous-mêmes, nous concevons ceux qui ont moins de perfection, et par la négation de tout être nous arrivons à la pensée du néant. En concevant ce qui est plus parfait, nous devons aussi être amenés à la conception de ce au-delà de quoi ne peut exister rien de plus parfait. Telle est la négation par laquelle nous obtenons l'idée de l'infini. Si nous avions seulement l'idée de telle ou telle perfection déterminée, par exemple, de la puissance ou de la justice, nous ne pourrions alors obtenir que l'idée d'un être dans lequel ces perfections existeraient au suprême degré ; mais, puisque nous avons également l'idée de perfection ou d'être en général, nous pouvons dès-lors nous élever jusqu'à l'idée du vrai Infini et le concevoir comme un être qui possède toutes les perfections, non-seulement celles que nous connaissons, mais encore toutes celles qui sont possibles, par conséquent, comme un être qui est sans aucune limite (n. 414).

936. Ainsi, puisque cette pensée médiate ou discursive

est possible en nous, et que nous ne pouvons penser l'infini comme tel que par la négation dont nous venons d'exposer la nature, nous n'avons pas le droit, en nous fondant sur la raison que propose Descartes, de conclure de notre idée à l'existence de l'Infini. Car le principe sur lequel s'appuie Descartes, savoir, que la connaissance a pour cause l'objet connu, n'est vrai que de la connaissance immédiate. Aussi ne peut-on pas être surpris que, dans son école, on se soit laissé entraîner à dire que l'idée de l'Infini ne peut être qu'une idée immédiate, reçue de l'objet même. Descartes ne soutient pas expressément cette thèse. De ce que, selon lui l'idée de l'Infini ne peut être obtenue par la connaissance des choses finies, il conclut sans doute que l'idée de Dieu doit être innée en nous; mais il donne de cette idée innée une autre définition que les partisans de l'intuition intellectuelle. D'après ces derniers, l'idée innée est une connaissance actuelle, quoique seulement une connaissance inconsciente et habituelle. Descartes, au contraire, n'entend par là que la faculté que nous avons de former les idées[1], et, selon lui, nous possédons cette faculté, parce que nous sommes créés à l'image de Dieu. On s'explique par cette ressemblance que nous avons avec Dieu pourquoi, en nous connaissant nous-mêmes, nous connaissons en même temps Dieu. Sachant que nous sommes des êtres imparfaits et dépendants, mais découvrant en nous l'aspiration vers des choses toujours plus grandes et plus excellentes, nous comprenons aussi que Celui de qui nous dépendons ne doit pas seulement avoir, comme nous, la puissance d'atteindre toujours des choses plus parfaites, mais avoir la possession actuelle de la perfection infinie[2].

[1] Cum dicimus ideam aliquam nobis esse innatam, non intelligimus, eam nobis semper obversari; sic enim nulla prorsus esset innata; sed tantum nos habere in nobis ipsis facultatem illam eliciendi. (*Resp. ad obj. tertias*, pag. 89.)

[2] Ex hoc uno, quod Deus me creavit, valde credibile est, me quo-

Assurément, voilà une pensée non moins vraie que profonde ; toutefois les disciples de Descartes s'en servent peut-être moins que de certaines autres considérations de leur maître, parce qu'elle s'accorde mal avec ces dernières. Car enfin ce quelque chose de plus grand et de meilleur dont nous sentons en nous un désir ardent et un besoin irrésistible doit pourtant être précisément ce dont nous trouvons en nous le commencement, c'est-à-dire la connaissance du vrai, l'amour du bien, le sentiment du beau. Nous obtenons ainsi l'idée de quelque chose de plus en plus parfait au moyen de ce que nous connaissons en nous-mêmes, tandis que nous concevons l'Être absolument parfait ou l'Infini comme ce au-dessus de quoi on ne peut concevoir rien de plus parfait. Ce que Descartes dit ici sur l'origine de notre idée de Dieu est donc très-propre à prouver précisément ce qu'il nie, savoir, que nous nous élevons à cette idée, en partant de la connaissance de nous-mêmes. Mais, si avec l'idée d'un être infiniment parfait naît aussi en nous la conviction que l'auteur de notre existence doit être en possession actuelle de cette perfection absolue, Descartes n'a pas le droit de s'appuyer sur cet argument. En effet, ne se livre-t-il pas à ces recherches sur l'existence de Dieu, parce que, selon lui, quoique nous connaissions avec une entière certitude notre propre existence, nous ne sommes assurés de la véracité de nos autres connaissances que si nous connaissons les perfections de Dieu, notre créateur, notamment l'impossibilité où il est de nous induire en erreur? Aussi termine-t-il son

dammodo ad imaginem et similitudinem ejus factum esse, illamque similitudinem, in qua idea Dei continetur, a me percipi per eandem facultatem, per quam ego ipse a me percipior, h. e. dum in meipsum mentis aciem converto, non modo intelligo, me esse rem incompletam et ab alio dependentem, remque ad majora et majora sive meliora indefinite aspirantem, sed simul etiam intelligo, illum, a quo pendeo, majora ista omnia non indefinite et potentia tantum, sed reipsa infinite in se habere, atque ita Deum esse. (*Medit.*, III.)

raisonnement, en cet endroit même, par cette conclusion : Dieu qui nous a créés ne peut donc pas être trompeur [1]. Or, si, avant d'avoir connu l'existence et la souveraine perfection de Dieu, nous ne pouvons pas nous fier à notre *pensée*, nous n'avons pas plus le droit de supposer que notre *désir* de biens supérieurs et nos *aspirations* vers ces biens sont fondés sur la vérité.

Si Descartes avait trouvé la certitude de nos connaissances intellectuelles dans leur vérité intrinsèque qui se révèle elle-même, il aurait pu aussi conclure de l'idée que nous avons de Dieu à son existence. En effet, quoique nos pensées ne puissent pas arriver à la réalité concrète, si elles ne partent pas du réel, cependant le monde idéal où se meuvent nos pensées a une objectivité et une vérité indépendantes de l'existence des choses, parce qu'il est éternel et nécessaire (n. 303 et ss.). Mais, si cette vérité ne peut avoir son fondement dans les choses mobiles qui nous entourent, elle doit néanmoins avoir son fondement dans quelque être réel, savoir, dans un être qui, comme elle, est éternel et nécessaire (n. 309 et ss.). Dieu n'est donc pas, comme le veut le panthéisme, ce monde idéal même, mais il est son fondement immuable (n. 476.). Or, en tant que l'idée de Dieu non-seulement fait partie de ce monde idéal que nous pensons, mais encore est précisément l'idée qui soutient tout ce monde idéal et lui donne la consistance, on peut encore dire de cette idée tout particulièrement que la vérité qui lui convient comme simple idée rend certaine l'existence de l'Absolu. Aussi n'avons-nous pas nié plus haut que de l'idée que nous avons de l'Infini on puisse conclure à l'existence de Dieu, mais seulement qu'on le puisse pour la raison indiquée par Descartes. Mais, si l'on raisonne comme nous venons de le faire, on ne fait alors qu'établir la célèbre preuve

[1] Ex quibus satis patet, illum fallacem esse non posse : omnem enim fraudem et deceptionem a defectu aliquo pendere, lumine naturali manifestum est. (*Ibid.*)

de saint Augustin, preuve dont nous avons déjà montré la connexion avec l'argument cosmologique (nn. 372, 915).

V.

De la preuve ontologique.

937. Dans les considérations que nous venons de faire, nous avons déjà touché à une autre preuve dont la valeur a été de nouveau, depuis Descartes, l'objet de vives controverses. Il s'agit de la preuve appelée *ontologique*. On y part également de l'idée de Dieu comme d'un fait que nous constatons en nous-mêmes ; néanmoins elle diffère beaucoup des deux preuves dont nous avons parlé dans le paragraphe précédent. Car dans la première de ces preuves le fait dont on part est, non la simple idée que nous avons de Dieu, mais la conviction intime que les hommes ont de son existence, et l'on affirme la vérité de cette conviction, parce qu'elle ne peut être fondée que sur la nature même de notre intelligence. Dans la seconde on veut sans doute déduire l'existence divine de la simple idée, mais en se fondant sur ce que l'existence de Dieu explique seule l'origine de cette idée. L'argument ontologique, au contraire, déduit l'existence de Dieu de l'*objet* ou du *contenu* de cette idée, c'est-à-dire comme un élément qu'elle renferme.

Le concept que dans cette preuve on prend pour l'idée de Dieu est celui dont parlait plus haut Descartes ; nous concevons Dieu comme l'être qui est absolument le plus parfait, comme l'être au-dessus duquel il ne peut y avoir rien de plus grand. Cette idée, dit-on, considérée en elle-même, c'est-à-dire comme idée, doit être regardée comme vraie, ou comme une idée qui n'implique aucune contradiction. Or, supposé que l'être absolument le plus grand existât seulement dans notre pensée, cette idée n'aurait plus

sa vérité intrinsèque. Car un être qu'on suppose absolument le plus grand, mais qui n'existerait que dans l'esprit pensant, serait plus petit que l'être le plus grand qui existerait en même temps dans la réalité ; par conséquent il ne serait pas l'être absolument le plus grand au-dessus duquel on ne peut rien concevoir. Donc, concevoir un être absolument le plus grand sans existence, ce serait penser une contradiction ; car cet être tout à la fois serait absolument le plus grand et ne serait pas absolument le plus grand. C'est à peu près en ces termes que saint Anselme exposait l'argument ontologique[1]. Plus tard Descartes[2] et Leibnitz donnèrent à cette preuve une autre forme pour exprimer plus nettement que l'existence est renfermée comme un élément dans le concept de l'Être absolument parfait et qu'ainsi elle est connue par une simple analyse de ce concept. L'idée de l'Être absolument parfait, dit Descartes, implique toutes les perfections qu'il est possible de concevoir, partant aussi l'existence. Donc, penser un tel être sans réalité actuelle serait la même chose que de penser un triangle dont les angles ne fussent pas égaux à deux angles droits.

On méconnaîtrait complétement le sens et la valeur de cet argument, si l'on prétendait l'écarter simplement en di-

[1] Convincitur etiam insipiens, esse vel in intellectu aliquid, quo nihil majus cogitari potest : quia hoc, cum audit, intelligit, et quidquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse in re, quod majus est. Si ergo id, quo magis cogitari non potest, est in solo intellectu, id ipsum, quo majus cogitari non potest, est quo magis cogitari potest; sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet et in intellectu et in re. (*Proslog.*, c. 2.)

[2] Ut (mens) ex eo, quod e. c. percipiat, in idea trianguli necessario contineri tres angulos æquales esse duobus rectis, plane sibi persuadet, triangulum tres angulos habere æquales duobus rectis; ita ex eo solo, quod percipiat, existentiam necessariam et æternam in entis summe perfecti idea contineri, plane concludere debet, ens summe perfectum existere. (*Princ. phil.*, p. I, § 14.) — Cf. *Medit.* V, et *Resp. ad obj. primas*, p. 52, seqq.

sant que de l'idée ou de l'intelligibilité d'une chose on ne peut conclure à son existence actuelle. Car, lorsqu'on cherche à démontrer par le caractère spécial de l'idée de Dieu que, si Dieu n'existait pas, nous ne pourrions non plus le concevoir, on suppose évidemment comme une règle générale que la simple intelligibilité d'une chose n'implique pas son existence, mais on prétend que cette règle est restreinte aux choses finies. Ce qui est vrai de toutes les choses que nous pouvons penser, disent les défenseurs de cette preuve, n'est pas vrai de l'être que nous pensons par l'idée de Dieu, de l'Infini. Pareillement, il ne suffit pas d'objecter contre l'argument ontologique que l'existence ne peut être considérée comme élément d'un concept. Le contenu ou l'objet du concept, disent certains adversaires de cet argument, n'est jamais que l'essence dont les propriétés constitutives forment ses divers éléments, or cette essence peut être regardée soit comme purement possible soit comme réelle, sans que le concept qui fait précisément abstraction de cette possibilité et de cette existence soit modifié. On peut, en effet, toujours répliquer que ce principe s'applique seulement aux choses finies et que le caractère distinctif de l'Infini consiste précisément en ce que dans son être l'existence appartient à l'essence ou plutôt qu'elle est l'essence, c'est-à-dire le principe intime de tous les autres attributs, en sorte que le concept de l'Être suprême ne peut faire abstraction de la réalité de son objet. Donc, pour montrer que l'argument ontologique n'est pas concluant il faut établir, d'une part, que de l'idée de l'Infini on ne peut pas plus déduire son existence qu'on ne peut conclure à la réalité des choses finies par l'idée que nous en avons et, d'autre part, expliquer pourquoi l'existence, bien qu'elle se confonde en Dieu avec l'essence, ne peut néanmoins être traitée comme un élément de l'idée que nous avons de Dieu.

938. Quant au premier point, il faut remarquer que cette proposition qui ouvre la démonstration : « *L'Infini est in-*

telligible,» doit signifier non-seulement que l'Infini peut être pensé, mais encore qu'il doit être pensé, en d'autres termes, il faut que l'idée de l'Infini soit reconnue comme vraie. Car ce n'est qu'autant que cette proposition contient une vérité nécessaire qu'on peut en déduire une autre vérité nécessaire. Du reste, elle la contient de fait; car la vérité intrinsèque d'une chose qui peut être pensée doit être reconnue par quiconque est capable de la penser. Mais cette vérité intrinsèque qu'implique l'intelligibilité d'un objet ou la vérité de son concept, on en convient, ne renferme pas l'existence tant qu'il s'agit d'autre chose que de l'Infini. Si donc quelqu'un prétendait que cela est encore vrai, même quand il s'agit de l'Infini, il faudrait, pour pouvoir lui répondre que l'Infini simplement pensé n'est pas l'être le plus grand que l'on puisse concevoir, et qu'ainsi il n'est pas le vrai Infini, avoir prouvé déjà d'une manière certaine l'existence de l'Infini. Pourquoi? Parce qu'il s'agit de ce qui est pensé, non d'une manière arbitraire, mais nécessairement; or, tant que l'existence de Dieu est encore en question, on ne peut pas regarder comme tel l'Infini existant en réalité. Donc, il reste vrai, même quant à l'Infini, que de son intelligibilité ou de son idée on ne peut conclure à son existence.

Mais ne peut-on pas échapper à cette réfutation, en donnant à cette preuve un tour un peu différent, et en disant : L'idée de l'Infini n'est vraiment ce qu'elle doit être, c'est-à-dire, l'idée la plus haute, que si l'on conçoit l'Infini comme un être dont la non-existence ne peut être pensée? La réponse à cette question nous fera pénétrer plus profondément dans la chose, en nous faisant comprendre la raison dernière pour laquelle on ne peut, même quand il s'agit de l'Infini, conclure de l'idée à l'existence.

Cette proposition : L'Infini est un être dont la non-existence est inconcevable, peut avoir un double sens. Le premier est : Celui qui se rend compte de sa représentation de l'Infini doit penser que l'Infini existe en réalité, et il ex-

prime ainsi ce que la preuve ontologique tend à établir. L'autre sens est au contraire : L'idée de l'Infini est la représentation d'un être de la nature duquel il est d'exister; et voilà, selon les adversaires de l'argument ontologique, la seule chose que celui-ci prouve. Sous quelque forme qu'on le présente, disent-ils, il ne s'ensuit jamais qu'une seule chose, c'est que, pour penser vraiment l'Infini, il faut concevoir un être qui existe nécessairement. Mais de là on ne peut déduire d'autre conséquence que celle-ci : « Si en réalité il existe un être vraiment infini, il faut que ce soit un être qui existe nécessairement, et qu'il ne puisse pas, comme les choses finies, ne pas exister. » Cette observation est très-juste ; mais elle nous donne l'occasion de nous demander pourquoi donc l'existence de l'Absolu, bien qu'elle appartienne à son essence, n'est pas connue par le concept, quoique cette essence soit précisément l'objet ou le contenu du concept; voilà le second point que nous avons à examiner.

939. Pour que l'on puisse connaître par le concept tout ce qui appartient à l'essence de son objet, il ne suffit pas que le concept détermine exactement l'essence de son objet d'une manière quelconque, mais il faut qu'il le représente tel qu'il est *en lui-même*, et non simplement selon la ressemblance et la diversité qu'il a avec d'autres choses, et qu'en outre il le représente adéquatement ou de manière à l'épuiser en quelque sorte. Or, dans le paragraphe précédent, nous avons prouvé de nouveau contre Descartes que notre idée de Dieu, considéré soit comme Etre suprême, soit comme Être absolu et infini, est toujours une idée médiate, formée par voie d'analogie et de négation, mais qu'elle n'est point une représentation obtenue de l'objet même, par intuition intellectuelle. Elle n'exprime donc pas non plus l'essence de l'Infini telle qu'elle est en elle-même, ni, à plus forte raison, d'une manière adéquate. Cette considération suffit déjà pour nous faire rejeter cette assertion que, l'existence étant essentielle à l'Être absolu, il faut aussi que

nous puissions la connaître par le seul concept. Il est vrai, assurément, que par les concepts empruntés nous pouvons obtenir certaines connaissances sur la nature des choses, et l'on peut dire que, pour connaître l'existence d'une chose par son essence, il n'est pas nécessaire que nous ayons de cette dernière une représentation adéquate. Mais il est facile de réfuter cette objection. Remarquons, en effet, que la connaissance que nous aurions de l'existence d'une chose par son essence suppose, sinon une représentation adéquate, du moins un concept représentant la chose telle qu'elle est en elle-même. Car il est dans la *nature* même de la *pensée* qui se sert de concepts *empruntés* ou obtenus par abstraction et par comparaison, de ne pouvoir *par elle seule atteindre l'actualité* ou l'existence. Sans doute, nous enseignons contre Kant que nos concepts, abstraction faite des objets sensibles à la perception desquels nous les formons, ont un objet et une vérité objective, mais cet objet n'a pourtant jamais qu'une réalité idéale, appartenant à l'ordre que les scolastiques nomment l'ordre métaphysique (n. 304). Voilà pourquoi il est absolument impossible d'arriver jamais par la simple analyse des concepts à connaître l'existence d'une chose. Ainsi, comme il nous a fallu établir, contre Günther, que sans la pensée qui se sert de concepts universels nous ne pourrions ni connaître la nature d'une substance qui se manifeste à nous, ni par une chose réelle arriver à la connaissance d'une autre, de même nous devons soutenir encore avec Günther, contre les partisans de la méthode purement synthétique, que cette pensée discursive ne peut jamais atteindre le réel, si elle ne place son point de départ en quelque chose d'existant. Si l'on objecte que cela s'applique aux autres concepts, mais non à l'idée de Dieu, l'Être absolu, on confond encore le concept avec son objet, en affirmant de notre pensée ce qui n'est vrai que de l'objet pensé. Quant à l'objet de l'idée que nous avons de Dieu, il est assurément tout à fait différent de toutes les

autres choses que nous pensons ; et il en diffère surtout en ce que l'essence et l'existence se confondent en lui. Si nous considérons, au contraire, l'idée que nous avons de Dieu en elle-même, ou selon sa nature intrinsèque, nous trouvons en elle la manière de penser qui nous distingue, et celle-ci consiste en ce que nous ne connaissons immédiatement que des phénomènes et non des essences, et moins que toute autre l'essence divine. Aussi ne pouvons-nous concevoir l'essence divine que par des concepts empruntés ou impropres qui par eux seuls n'ont jamais pour objet quelque chose de réel.

Par conséquent, à notre avis, on est encore dans l'erreur, quand on dit que la démonstration ontologique doit être admise comme valable, dès qu'on a reconnu que la philosophie critique s'est trompée, en révoquant en doute la vérité objective de nos idées. Car cette vérité objective consiste non pas en ce que notre pensée, indépendamment de l'expérience, ait pour objet le réel, mais en ce qu'elle a pour objet quelque chose d'idéal qui possède, sinon une réalité physique, du moins une réalité métaphysique. Or il est vrai que cette réalité métaphysique suppose un être qui existe comme son fondement, et qu'ainsi on peut conclure de la vérité objective de nos idées à l'existence de Dieu, fondement éternel de toute vérité. Toutefois, en procédant ainsi, nous ne démontrons plus l'existence de Dieu par une simple analyse de l'idée que nous avons de lui, mais nous connaissons Dieu, comme la vérité première et absolue, par la vérité relative qui se révèle dans l'activité de notre esprit, dans la pensée, remontant ainsi à l'archétype incréé, en partant de la copie créée (n. 475).

940. Par ce que nous venons de dire, il est facile de comprendre comment cette question touchant la valeur de l'argument ontologique se rattache à la méthode synthétique. Cette méthode est sophistique, parce qu'elle confond l'universel et l'Absolu. Quoique le concept de l'être en général

ne représente aucun objet tel qu'il existe dans la réalité, n'ayant jamais pour objet que quelque chose d'abstrait, on peut toutefois l'appeler immédiat en tant qu'il n'est précédé d'aucun autre *concept*, mais seulement de la *perception sensible*, laquelle d'ailleurs est requise comme une condition et non comme son principe. Le concept de l'Absolu, au contraire, n'est d'aucune façon un concept immédiat, parce qu'il présuppose *d'autres concepts* et qu'il est formé de ceux-ci par analogie et négation. Si donc, confondant le concept de l'être en général qui est contenu en tous les autres avec le concept de l'Être absolu, on soutient que l'Être absolu est le premier objet que nous connaissions et qu'on trouve en conséquence dans notre pensée une intuition intellectuelle de l'Absolu, on doit aussi conclure que, pour connaître l'existence de Dieu, il nous suffit d'obtenir la conscience distincte de la première de nos idées, savoir, de l'idée de l'être. Car que le concept de l'être possède la réalité en tout ce qui existe, c'est évidemment une vérité immédiatement certaine. Aussi, depuis que dans l'école cartésienne on a adopté la théorie de la vision de l'Être divin, y soutient-on l'argument ontologique avec un zèle de plus en plus ardent.

Du reste, les panthéistes modernes, notamment Hegel, ont également pris la défense de cette preuve. Si Malebranche et ses disciples ont confondu l'universel avec l'Absolu en ce sens qu'ils appliquaient à la connaissance de ce dernier ce qui n'est vrai que de la connaissance du premier, Hegel cherche sans détour à démontrer que l'Absolu n'est autre que l'universel. Or, si tout ce qui existe est absolu, il faut que la pensée elle-même soit absolue et dès lors identique avec son objet, avec l'être. Par conséquent, l'Absolu est comme tel dans la pensée, lorsque la pensée perçoit son identité avec son objet, avec l'être, et ainsi non-seulement l'existence de Dieu est connue, parce que Dieu est pensé, mais il existe, parce qu'il est pensé. L'idée de

l'Absolu est donc l'Absolu même, c'est-à-dire l'être, mais l'être en général parvenu à la conscience de lui-même dans la pensée. Aussi Schaller, parlant « de l'opposition faite par Kant à l'argument ontologique », s'exprime-t-il ainsi : « Quand il s'agit du concept de l'Absolu, la pensée est le plus portée à franchir les limites de sa subjectivité, sans tenir compte des règles de la critique ; car l'Absolu que je conçois seulement comme étant ma pensée n'est pas vraiment absolu. La pensée de l'Absolu est donc précisément la pensée dont le concept implique l'existence en soi et pour soi[1], » en d'autres termes, la preuve ontologique n'a de force probante, que si l'on parvient à comprendre que le concept de Dieu en nous est Dieu lui-même.

941. Après avoir exposé les principales considérations qu'on fait généralement sur la preuve ontologique, il nous reste encore à examiner les accusations qu'à ce sujet on a élevées contre l'antiquité. Hermes raconte que, pour trouver une réponse aux doutes qui l'agitaient, particulièrement sur cette question fondamentale de l'existence de Dieu, il s'est d'abord adressé aux ouvrages de théologie, pour se tourner ensuite vers la métaphysique ancienne. Sa déception aurait été grande. Quoique ses études philosophiques ne fussent alors que peu avancées, cependant « il aurait reconnu avec une entière certitude que la seule preuve qu'on y trouve est par sa nature de nulle valeur[2]. » Qui ne croirait pas que Hermes, parlant d'une seule preuve qu'il aurait trouvée dans la métaphysique ancienne, n'ait voulu désigner la preuve cosmologique ? Cependant il ne peut en être ainsi ; car c'est précisément cette dernière preuve que dans le même ouvrage il rend sienne et qu'il tient pour seule solide. Ayant ensuite établi cette preuve non sans beaucoup d'efforts, il aborde l'examen de quelques autres arguments par lesquels, dit-il, on prouve communément l'existence de Dieu, et commence

[1] *Geschichte der Naturphilosophie*, tom. II, p. 201.
[2] *Phil. Einl.*, Vorrede, p. IV-VII.

ainsi : « Le plus ancien et le plus célèbre de tous ces arguments est celui qui est connu sous le nom d'argument ontologique. Il fut trouvé, au onzième siècle, par un des Pères de la théologie scolastique, saint Anselme ; toutefois quelques auteurs considèrent le philosophe Descartes comme l'inventeur de cet argument. Les diverses formes qu'on lui a données sont peut-être la cause de ces différentes opinions. On le tenait universellement en haute estime pendant toute la durée de la théologie scolastique, c'est-à-dire jusqu'à la seconde moitié du dernier siècle, et çà et là on combat encore aujourd'hui pour sa validité[1]. »

C'est donc probablement l'argument ontologique que Hermes avait en vue, quand il disait qu'il l'avait trouvé dans la métaphysique ancienne et qu'il l'avait jugé sans aucune valeur. Quoi qu'il en soit, quelle ignorance de toute la littérature théologique supposent les paroles citées plus haut, et combien elle est déplorable dans un homme qui a consacré sa vie à donner à la théologie la base philosophique dont elle aurait manqué jusqu'alors ! L'argument ontologique, inventé par saint Anselme, est le plus ancien de tous les arguments ; donc avant ce saint docteur on ne connaissait dans l'Église aucune preuve en faveur de l'existence de Dieu. L'argument ontologique est le plus célèbre et fut universellement tenu en haute estime pendant toute la durée de la scolastique, tandis qu'au contraire les scolastiques n'en parlent que pour en montrer la faiblesse. Vasquez est le seul, à ma connaissance, qui se prononce en sa faveur ; encore ne le fait-il qu'en peu de mots, sans entrer dans aucun examen. C'est seulement dans l'école qui combattait la philosophie scolastique, dans l'école cartésienne, qu'il fut adopté presque universellement, et depuis ce temps il est resté un objet de controverse. Mais il y a plus. Hermes n'oppose à cet argument que ce que saint Thomas avait dit depuis longtemps d'une manière

[1] *Ibid.*, § 64, p. 398 et ss.

plus simple et plus claire. De même, dans l'exposition de l'argument cosmologique, fruit de tous ses efforts, il ne produit rien de nouveau, si ce n'est que Hermes démontre d'abord très-amplement la réalité de bien des changements dans le monde. Car, après avoir établi cette vérité et fait ressortir que parmi ces changements il faut compter la naissance et la corruption des choses, il en déduit, de la manière communément reçue, l'existence d'une cause première de tous ces changements, qui doit elle-même être immuable et exister par elle-même, résumant ainsi en une seule la première et la seconde preuve de saint Thomas [1]. On ne peut lire sans compassion ce que Hermes rapporte sur ses combats et la solution finale de ses doutes ; certes, s'il connaissait si peu ce qu'on avait enseigné avant lui, on ne peut guère s'expliquer son ignorance par l'étourderie qu'engendre la suffisance, et encore bien moins par la mauvaise foi. Mais il faut plaindre l'époque où les préjugés les plus grossiers avaient tellement envahi les esprits, qu'un homme grave et circonspect, comme l'était Hermes, ait pu, bien qu'il ignorât les faits les plus saillants et les plus incontestables de l'histoire de la théologie, écrire néanmoins avec une assurance merveilleuse sur cette même histoire de la théologie, et discuter longuement les défauts et les avantages de la scolastique [2].

942. Tandis que Hermes reproche à la scolastique d'avoir préféré l'argument ontologique à toutes les autres démonstrations ou même de n'avoir connu que lui, d'autres font observer qu'au temps de sa grande splendeur la scolastique n'a pas su apprécier à sa juste valeur le raisonnement de saint Anselme. Toutefois ceux qui parlent ainsi prétendent, non pas que cette preuve doive être regardée comme concluante par elle-même, mais bien qu'on ne doit pas la rejeter dédaigneu-

[1] *Ibid.*, § 60-62.
[2] *Dogm.*, tom. I. — *Méthode*, § 19-25. — Cf. *Theologie der Vorzeit*, tom. I, n. 15, p. 27 et ss.

sement comme dépourvue de toute valeur. Mais est-ce qu'à l'époque de sa splendeur la scolastique a vraiment agi de la sorte à l'égard de cet argument ? Saint Thomas en parle en plusieurs endroits de ses ouvrages et partout il en montre le manque de solidité, de manière toutefois à faire ressortir la profonde vérité qu'il renferme néanmoins[1]. Pour que l'existence divine soit connue par le concept même que nous avons de Dieu, il faut qu'elle soit une de ces vérités qui sont connues par elles-mêmes, en d'autres termes, que cette proposition : Dieu existe, soit au nombre des axiomes dont la vérité ne peut être mise en doute par quiconque connaît la valeur des termes qui sont combinés en eux comme sujet et prédicat. Voilà le principe dont part saint Thomas pour résoudre cette question. Il peut très-bien se faire qu'un prédicat soit renfermé dans l'idée du sujet, sans que pour cela la vérité de la proposition soit évidente pour tout homme, dès qu'on l'énonce. Car tous n'ont pas d'un tel sujet une idée tellement parfaite qu'ils perçoivent pleinement tout ce qui est contenu en elle. Ainsi, l'homme même le plus inculte comprend sans peine que le tout est plus grand que chacune de ses parties, mais il faut une certaine habitude de la réflexion pour comprendre qu'une substance spirituelle n'est pas étendue dans l'espace.

Ces paroles de saint Thomas sembleraient supposer, comme certains auteurs l'ont cru réellement, que, selon le saint docteur, l'argument ontologique n'est qu'impropre à nous faire obtenir la première connaissance de Dieu, mais qu'il devient pleinement démonstratif, lorsque l'idée de Dieu arrive en nous à un certain développement. Toutefois, sans aucun doute, telle n'est pas l'opinion du saint Docteur. Il établit cette thèse : L'existence de Dieu, bien qu'elle soit du nombre des vérités qui peuvent être connues par elles-

[1] *In* lib. I, dist. III, q. 1, a. 2. — *Contr. Gent.*, lib. I, c. 10 et 11. — *Summ.*, p. I, q. 2, a. 1. — Enfin avec le plus d'étendue, *Quæst. disp. de verit.*, q. 10, a. 2.

mêmes, toutefois il n'est pas au nombre des vérités qui *pour nous* sont connues par elles-mêmes. Et si, pour soutenir le contraire, on voulait se fonder sur l'argument de saint Anselme, saint Thomas répond, *premièrement*, que dans cet argument on part de l'idée de l'Être absolument le plus grand (*quo majus cogitari nequit*). Or tous ne comprennent pas immédiatement que Dieu soit un être tel qu'on ne puisse rien imaginer de plus grand. En effet, tous entendent sans doute par Dieu l'auteur et le maître de l'univers ; mais qu'il soit aussi, comme tel, l'Être absolument le plus grand et qu'il soit infini, c'est une vérité que tous peut-être ne comprennent pas immédiatement. Cela est si vrai que certains philosophes, notamment Hermès, ont nié, bien qu'à tort, que l'infinité de Dieu puisse être connue par la raison. Cependant, comme saint Thomas admet que, de l'idée de la cause première de toutes choses, on peut, à la vérité, déduire sa perfection absolue, ce *premier* empêchement pour connaître l'existence de Dieu par l'idée pourrait sans doute être levé par le développement de la connaissance que nous avons de Dieu. Voilà pourquoi il répond *secondement* : Supposé encore que par Dieu on entende vraiment ce qu'on peut concevoir de plus grand, on ne connaît pourtant ainsi qu'une seule chose, c'est que l'idée de Dieu, comme du premier être, implique l'infinité et dès lors aussi l'existence, mais on ne peut aucunement en conclure que Dieu existe, à moins qu'on ne sache auparavant avec certitude qu'il y a en réalité un être infiniment parfait.[1] Par là

[1] Forte ille, qui audit hoc nomen *Deus*, non intelligit significari aliquid, quo majus cogitari non possit, cum quidam crediderint Deum esse corpus. Dato etiam, quod quilibet intelligat hoc nomine *Deus* significari hoc, quod dicitur, scilicet illud, quo majus cogitari non potest, non tamen propter hoc sequitur, quod intelligat id, quod significatur per nomen, esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui, quod sit in re, nisi daretur, quod sit in re aliquid, quo majus cogitari non potest; quod non est datum a ponentibus, Deum non esse. (*Summ.*, loc. cit.)

simple développement de l'idée que nous avons de Dieu, nous n'arrivons jamais qu'à cette connaissance abstraite que l'idée de l'Être absolument parfait implique l'existence; tandis que, pour avoir la connaissance concrète de l'existence divine par la conception de l'essence de Dieu, nous devrions connaître cette essence, non par la pensée médiate ou discursive et par ses concepts empruntés, mais, comme les bienheureux dans le ciel, par intuition immédiate [1]. En disant donc que certaines vérités sont intelligibles par elles-mêmes pour tous, tandis que d'autres ne le sont que pour les savants, saint Thomas voulait simplement montrer qu'une vérité, considérée en elle-même, peut être immédiatement certaine, sans qu'elle le soit aussi par rapport à nous. Voici donc la conclusion du saint docteur : de même que certains axiomes scientifiques sont évidents par eux-mêmes, non pour tous les hommes, mais seulement pour ceux qui ont étudié les sciences, de même cette vérité que Dieu existe, n'est pas connue de nous immédiatement par l'essence même de Dieu, mais elle est connue ainsi des bienheureux qui contemplent l'essence divine telle qu'elle est en elle-même.

Mais lorsque nous serons parvenus à cette vision, dit encore saint Thomas, l'existence de Dieu sera pour nous aussi certaine et même bien plus certaine que ne le sont à présent les premiers principes de la raison. Telle est donc la vérité que l'argument de saint Anselme met en lumière. Ce qui

[1] Hoc, quod est esse, in nullius creaturæ ratione perfecte includitur : cujuslibet enim creaturæ esse est aliud ab ejus quidditate : unde non potest dici de aliqua creatura, quod eam esse sit per se notum et secundum se. Sed in Deo esse suum includitur in ejus quidditatis ratione; quia in Deo idem est *quid est* et *esse*..... Sed quia quidditas Dei non est nobis nota, ideo *quoad nos* Deum esse non est per se notum, sed indiget demonstratione. Sed in patria, ubi essentiam ejus videbimus, multo amplius crit nobis per se notum, Deum esse, quam nunc sit per se notum, quod affirmatio et negatio non sunt simul veræ. (*De Verit.*, loc. cit.)

distingue l'Infini et l'Absolu d'avec les choses finies et relatives, c'est qu'en lui l'existence n'est pas simplement liée de la manière la plus intime avec son essence, mais qu'elle est une et identique avec elle. Supposé donc que nous ayons déjà connu l'existence de l'Absolu par celle des choses relatives, nous parvenons en outre à comprendre par cet argument que la non-existence de l'Absolu est inconcevable [1]. Mais saint Thomas élucide encore cette vérité d'une autre manière. On peut dire, en un double sens, que la non-existence d'un être est absurde. Un être conscient de lui-même ne peut point penser qu'il n'existe pas, puisque par sa pensée il a conscience de son existence. Néanmoins, s'il est fini, il peut et même doit penser qu'il pourrait aussi ne pas exister ; car il existe, non parce qu'il est de son essence d'exister, mais parce qu'un autre a voulu et veut qu'il existe. Par rapport à la connaissance que nous avons de Dieu, il faut dire tout le contraire. Il n'y a aucune perception ni aucune autre connaissance à laquelle la connaissance de Dieu serait essentiellement liée, comme la conscience de notre pensée est liée à la connaissance de notre existence. La connaissance que nous pouvons avoir de l'existence divine doit pour nous être le résultat de nos réflexions sur d'autres choses, et c'est par là qu'on explique la possibilité du doute sur l'existence de Dieu. Mais lorsque par d'autres motifs nous avons connu Dieu comme le premier être par lequel existent toutes choses, nous comprenons aussi qu'il est de sa nature d'exister, et qu'ainsi sa non-existence est inconcevable [2].

[1] Ratio Anselmi ita intelligenda est. Postquam intelligimus Deum, non potest intelligi, quod sit Deus, et possit cogitari non esse; sed tamen ex hoc non sequitur, quod aliquis non possit negare vel cogitare, Deum non esse. Potest enim cogitare, nihil hujusmodi esse, quo majus cogitari non possit : ideo ratio sua procedit ex hac suppositione, quod supponatur aliquid esse, quo majus cogitari non possit : ideo ratio sua procedit ex hac suppositione, quod supponatur aliquid esse, quo majus cogitari non potest. (*In* lib. I, dist. III, q. 1, a. 2, ad 4.)

[2] *Obj.* Verius esse habet Deus, quam anima humana. Sed anima

D'ailleurs, saint Thomas fait ici remarquer de nouveau qu'on se laisse entrainer à dire que Dieu est connu immédiatement par son idée, parce qu'on ne distingue pas le concept de l'universel d'avec celui de l'Absolu. A cette objection : Dieu est la vérité, or personne ne peut douter de l'existence de la vérité, il répond : De même qu'il est immédiatement certain qu'il y a des choses qui ont l'être, mais non qu'il y a un être existant par lui-même et cause de tous les autres êtres, de même nous sommes immédiatement certains qu'il y a du vrai; mais qu'il existe une vérité qui, comme vérité première, est le fondement de tout ce qui est vrai, c'est ce que nous ne pouvons savoir qu'au moyen de la réflexion. Par conséquent, la vérité absolue ne peut être connue que par les vérités relatives [1].

humana non potest cogitare, se non esse. Ergo multo minus potest cogitare, Deum non esse.

Resp. Cogitare aliquid non esse, potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut hæc duo simul in apprehensione cadant, et sic nihil prohibet, quod quis cogitet, se non esse, sicut cogitat se aliquando non fuisse. Sic autem non potest simul in apprehensione cadere, aliquid esse totum et minus propria parte, quia unum eorum excludit alterum. Alio modo ita, quod huic apprehensioni assensus adhibeatur; et sic nullus potest cogitare se non esse cum assensu, in hoc enim, quod cogitat aliquid, percipit se esse. (*De Verit.*, loc. cit., ad 7.)

[1] Sicut ens esse in communi est per se notum, ita etiam veritatem esse ; non autem est per se notum nobis, esse aliquod primum ens, quod sit causa omnis entis, quousque hoc vel fides accipiat vel demonstratio probet : unde nec est per se notum veritatem omnium a primâ veritate esse. (*Ibid.*, ad. 3.)

CHAPITRE II.

DE LA NATURE DE DIEU.

943. Dans les discussions auxquelles nous nous sommes livrés dans le chapitre précédent, nous avons fait mention d'une opinion bien répandue d'après laquelle on peut, par les arguments dont se servait l'antiquité, démontrer tout au plus l'existence d'une cause universelle des choses de ce monde, sans parvenir jamais à la connaissance du seul vrai Dieu que nous adorons. Parmi ces points qu'en partant de la preuve cosmologique on ne pourrait pas démontrer, on relève surtout les suivants, savoir, que Dieu est absolu et infini, qu'il est unique et qu'il est un être conscient de lui-même, distinct du monde comme son créateur.

Ayant déjà traité, soit dans cet ouvrage, soit dans notre défense de la théologie ancienne, de plusieurs doctrines relatives à l'essence et aux perfections de Dieu, ainsi qu'à sa connaissance et à sa volonté, nous nous bornerons ici à l'examen des accusations indiquées. Nous verrons donc si, en suivant la méthode de l'antiquité, on peut arriver à une connaissance nette et certaine de l'être absolu et de l'infinité de Dieu, ainsi que de son unité et de sa personnalité. Dans le chapitre suivant nous parlerons de la création et de la distinction de Dieu d'avec le monde.

I.

Dieu est l'Être absolu.

944. Nous avons déjà montré (n.544 et ss.) que la scolastique définissait nettement l'être absolu qu'elle affirmait de Dieu, prévenant ainsi les équivoques qui peuvent conduire à des opinions panthéistiques. Nous avons donc à prouver ici que non-seulement les scolastiques attribuaient à Dieu l'être absolu, mais encore démontraient solidement leur affirmation. Un être n'est absolu quant à son être que si l'être lui convient, non en vertu d'une relation à un autre, mais à cause de lui-même. D'après cela, pour qu'un être soit absolu au suprême degré, il faut qu'il exclue de lui-même non simplement telle ou telle relation particulière, mais toute relation de ce genre. La substance, comparée aux accidents, s'appelle absolue, parce qu'elle ne dépend pas, comme ces derniers, de sa relation à une autre chose dont elle serait le *phénomène ;* mais cela n'empêche point que son être ne dépende pourtant d'un autre auquel il a la relation d'un *effet* à sa cause. L'Absolu parfait ne dépend d'aucun autre et ainsi est absolument sans condition et sans présupposition, tellement qu'il est sans aucune dépendance non-seulement quant à son existence, mais encore quant à sa nature ou sa perfection et même quant à son opération. Si nous nous en tenons à cette notion de l'Absolu qui, de l'aveu de tous, est la première et la plus propre (n. 542.), il suffit de jeter un regard rétrospectif sur les premiers arguments qu'on faisait valoir en faveur de l'existence divine, pour se convaincre aussitôt qu'on y démontre précisément l'existence de Dieu en tant qu'Être absolu. En réfléchissant sur l'être contingent des choses du monde, nous nous sommes vus contraints de concevoir, comme leur cause, un être qui

soit nécessaire et nécessaire par lui-même, par conséquent indépendant de tout autre, un être qui, étant lui-même sans condition, soit la condition de tous les autres êtres. De plus, nous ne pouvions pas comprendre les séries de causes dont les unes dépendent des autres, sans admettre, en dehors de ces séries, une cause produisant sans avoir été produite, une cause qui, en vertu de cette indépendance qu'elle possède, est *première* et ainsi n'en présuppose aucune autre. Enfin à quoi nous a conduits la réflexion sur le monde sujet au changement, sinon à reconnaître un auteur de tous les changements, qui change toutes choses sans qu'il soit changé lui-même, et cela uniquement parce que, ne dépendant d'aucun autre ni dans son être ni dans son activité, il se suffit pleinement à lui-même (n. 914)?

945. Toutefois, si le caractère absolu de son être implique avant tout cette indépendance, on ne l'explique pourtant pas par elle d'une manière adéquate. Pour mieux éclaircir la notion de l'être absolu, la scolastique se servait, en l'empruntant à Aristote, du concept d'*actualité pure* (*actus purus*). Comme ce concept exclut de Dieu toute potentialité, nous avons à examiner comment un être existant peut en même temps être potentiel ou unir en lui l'actualité et la possibilité. Le possible comme tel ne peut exister en soi, mais seulement dans un être actuel comme dans sa cause ; car il devient précisément actuel, lorsqu'il commence à être non plus simplement dans sa cause, mais en lui-même (n. 567). Or un être actuel peut être cause en plus d'une façon ; aussi peut-il contenir le possible en plusieurs manières. D'abord il est cause en produisant hors de lui quelque chose par son activité ; puis, lorsqu'il engendre quelque chose en lui-même, étant en cela en partie actif et en partie passif ; enfin, lorsque, soit en lui, soit hors de lui, quelque chose se fait en vertu d'une activité étrangère, mais dans ce cas il n'est cause qu'à la façon de la matière, étant, en d'autres termes, un sujet qui reçoit ou un *substratum*. En

conséquence, l'actuel pouvant produire une chose possible contient en lui cette dernière comme possible par la vertu d'une puissance *active*, et c'est ce qui ne peut pas plus ternir la pureté de son être que l'acte ne peut ternir l'actualité. Mais un être en qui ou de qui quelque chose peut se faire, soit par son activité propre, soit par l'activité d'un autre, est cause, par une puissance *passive*, de ce qui devient, et voilà ce qui met dans son être une certaine potentialité. Un tel être est sous un rapport actuel et sous un autre possible.

Or un être peut, en vertu de sa puissance passive, non-seulement commencer d'être ce qu'il n'était pas, mais encore cesser d'être ce qu'il était. Cette potentialité est la plus grande, lorsque cette alternative d'être et de non-être ne se borne pas simplement à certains états ou à certaines qualités, mais qu'elle s'étend jusqu'à l'être substantiel. Cette pleine potentialité se trouve dans les corps qui sont transformés même quant à leur substance, en sorte que, étant en réalité des corps de telle ou telle espèce, ils peuvent, quant à la puissance, être appelés en même temps des corps d'une autre espèce. Les substances immatérielles, au contraire, ne peuvent être sujettes qu'à des changements accidentels. Néanmoins leur être doit encore s'appeler potentiel. Sans doute, on ne peut trouver en elles la potentialité en vertu de laquelle une chose peut cesser d'exister, puisque, avec son actualité, est donnée en même temps la nécessité de son être. Toutefois, si un être existe non par lui-même, mais par un autre, cette nécessité ne peut être qu'une nécessité relative et dépendante. En effet, considéré en lui-même ou quant à sen essence, il peut être et n'être pas, et par conséquent en lui aussi, absolument parlant, l'actualité est accompagnée de potentialité (n. 918).

946. Ainsi, en disant que Dieu est actualité pure, on lui attribue non-seulement une complète immutabilité, mais encore une nécessité absolue, sans condition. Il ne peut ni

devenir ce qu'il n'est pas, ni cesser d'être ce qu'il est, et cela est vrai non-seulement quant à ses propriétés essentielles, mais encore quant à son activité et à tout ce qui est en lui. D'autre part, cet être immuable qu'il possède est absolument nécessaire ; car pour lui l'être ou l'actualité est son essence même.

Aristote soutient cette actualité pure de Dieu ; mais il veut la démontrer, d'une façon assez singulière, par l'éternité du temps et du mouvement. Le temps, dit-il, ne peut avoir un commencement ; parce que chacun des instants dont il se compose est nécessairement précédé et suivi d'un autre. Or, si le temps a toujours été et s'il ne cesse jamais d'être, il faut de même que le mouvement soit sans commencement ni fin ; car, encore que le temps ne soit pas le mouvement même, toutefois il n'existe pas sans mouvement. Ce mouvement qui nécessairement existait toujours et qui ne cessera jamais d'exister suppose donc un moteur qui n'a jamais commencé et qui ne cessera jamais de mouvoir, par conséquent un moteur auquel l'activité est essentielle. De même, il faut que ce soit son essence d'exister : car ce qui par son essence n'est que possible n'existe pas en tout temps, mais passe de la possibilité à l'actualité. Par conséquent, l'essence du moteur du monde n'est pas de *pouvoir exister* (*potentia essendi*), mais d'*exister* (*actus*)[1].

Nous n'avons guère besoin, ce semble, de faire remarquer que la scolastique, en empruntant à Aristote cette thèse : Dieu est acte pur, n'a pas adopté la démonstration qu'en donnait ce philosophe. Pour plus d'une raison, cette démonstration doit être absolument rejetée. Son point de départ consiste dans cette assertion fausse, que le temps ne peut ni commencer ni finir. D'après la doctrine même d'A-

[1] Ἔτι οὐδ' εἰ ἐνεργήσει, ἡ δ' οὐσία αὐτῆς δύναμις. Οὐ γὰρ ἔσται κίνησις ἀΐδιος· ἐνδέχεται γὰρ τὸ δυνάμει ὂν μὴ εἶναι. Δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην, ἧς ἡ ουσία ἐνέργεια. (*Metaph.*, lib. XII (al. XI), c. 6.)

ristote, le temps n'est pas un être en soi, mais il est la durée même des choses, et une durée qui s'écoule successivement ou en parties. Le temps suppose donc les choses ; si celles-ci ont pu commencer et peuvent finir, le temps peut commencer ou finir avec elles. La raison que donne Aristote de l'impossibilité de ce commencement et de cette fin n'a aucune valeur. L'instant actuel dans lequel nous sommes a pu être précédé d'un temps plus long, par conséquent d'un plus grand nombre d'instants, si le monde et avec lui le temps avaient reçu l'existence plus tôt. Et si le monde cessait d'exister, une plus longue durée du monde serait toujours possible et, par suite, on pourrait toujours, après le dernier instant, en concevoir encore d'autres. Voilà la seule chose qu'on puisse affirmer. Mais de là on ne peut conclure que tout instant qui est considéré comme premier ait dû être précédé d'un autre ; il s'ensuit seulement que d'autres instants ont pu précéder le premier et que de même tout instant qui serait considéré comme dernier peut-être suivi d'un ou de plusieurs autres. En conséquence, il suffit de distinguer le temps réel et le temps possible, pour faire tomber la thèse sans laquelle la démonstration d'Aristote n'a aucune valeur[1].

947. D'ailleurs, supposé même que le temps et le mouvement aient existé et dû exister toujours, on pourrait en con-

[1] Totus hic discursus (Aristotelis) revocatur ad illam propositionem, quod sine tempore non est prius et posterius, et ideo non potest dari initium temporis. Quæ ratio quoad hanc ultimam valde frivola est, quia si modo nostro concipiendi loquamur, præter prius et posterius reale imaginarium concipitur, et ita potuit tempus reale habere initium, ante quod non fuerit, illud vero *ante* non significat tempus reale, sed imaginarium tantum. Si autem loquamur secundum rem, ante hoc præcessit infinita æternitas, cui hoc tempus non semper coëxistit, et sic illud *ante* non dicit tempus prius, sed æternitatem, quæ in Deo præexistit, quando tempus non erat. Itaque processus Aristotelis nec firmus est nec necessarius. (Suarez, *Metaph.*, index in Metaph. Arist., lib. XII, c. 6.) — Cf. S. Thom., *in eund. loc.* et in lib. VIII, *Phys.*, lect. 2.

clure, à la vérité, que l'auteur du mouvement qui est dans le monde n'a pas commencé ni ne peut cesser d'exister et d'agir; mais nullement que son essence même soit existence et activité[1]. Certes Aristote enseigne lui-même que les cieux et les astres sont mus chacun par un esprit différent. Son raisonnement, s'il était juste, devrait donc s'appliquer aussi bien à tous ces esprits qu'à Dieu, premier moteur du monde. De fait, certains philosophes ont conclu de ce passage qu'Aristote affirme, non-seulement de Dieu, mais encore de toutes les substances immatérielles, cette identité de l'essence avec l'existence, d'autant plus que, concluant aussitôt après de la nécessité de l'être à l'immatérialité, il parle au pluriel de ces substances immatérielles[2]. Certains commentateurs récents verront, en outre, dans ce raisonnement une confirmation de l'opinion qu'ils professent, savoir, que selon Aristote le *possible* se confond avec le *matériel;* car il conclut précisément l'immortalité de ces substances de ce que leur être est non δύναμις, mais ἐνέργεια.

Quant à ce dernier point, cette opinion est fondée si toutefois il ne s'agit que de l'être substantiel. En effet, comme par l'expression : δυνάμει ὄν, Aristote entend non ce qui est logiquement possible ou intelligible, mais ce qui est réellement ou physiquement possible, on ne peut voir dans ce δυνάμει ὄν qu'un être actuel, en tant que de lui peut se faire une autre chose. Or l'être matériel seul peut ainsi se transformer en une autre substance. Donc le mot δυνάμις est mis pour ὕλη, lorsqu'il désigne la possibilité d'un être substantiel. Mais il signifie encore la possibilité de changements accidentels; c'est pourquoi il n'est nullement restreint aux choses matérielles. Cela se voit assez clairement par ce que nous lui avons entendu dire plus haut (n. 565 et ss.), pour expliquer et justi-

[1] Suarez, *ibid.*

[2] Ἔτι τοίνυν ταύτας δεῖ οὐσίας εἶναι ἄνευ ὕλης. Ἀϊδίους γὰρ δεῖ, εἴπερ γε καὶ ἄλλο τι ἀΐδιον. Ἐνεργείᾳ ἄρα. (*Ibid.*)

fier la division de l'être en actuel et possible. En effet, il montre que cette division a lieu aussi bien dans le domaine des choses spirituelles que dans celui des choses corporelles, quand il dit que l'artiste possède son art et peut l'exercer, encore qu'il ne l'exerce pas actuellement. Et l'esprit (νοῦς) de l'homme qu'il déclare pourtant de la manière la plus nette une substance spirituelle, ne le nomme-t-il pas δυναμικός, en tant qu'il ne possède pas encore la science, mais qu'il peut l'acquérir?

De là on peut inférer en outre que, sans se contredire grossièrement, il ne pouvait, à l'endroit qui nous occupe, avoir l'intention de parler de toutes les substances immatérielles. Peu importe qu'il se serve tantôt du singulier, tantôt du pluriel ; car c'est son habitude, lorsqu'il n'a pas encore donné une solution à un point que renferme sa question, de le laisser encore indécis, même dans la manière de s'exprimer. Or, disions-nous, il se contredirait grossièrement s'il appliquait à toutes les substances spirituelles ce qu'il avance ici sur l'essence de l'auteur du mouvement ; car il en conclut qu'il est essentiel à ce moteur non-seulement d'exister, mais encore de mouvoir ou d'agir. Or il déclare aussitôt après que *Dieu seul est immobile*, que par son essence il est non faculté de connaître, mais connaissance, tandis que tous les autres êtres, même les esprits célestes, sont mus par lui, c'est-à-dire que par lui, en tant que vérité première et bien souverain, ils sont déterminés à connaître et à vouloir. En conséquence, pour ne pas se mettre en contradiction avec lui-même, il doit aussi admettre dans ces esprits une δύναμις.

La seule chose qu'on puisse affirmer, c'est que son raisonnement doit encore être rejeté, parce qu'il amènerait à dire que l'être et l'activité conviennent essentiellement même aux esprits célestes. Du reste, nous sommes loin de contester que sur l'essence et principalement sur l'origine des substances spirituelles Aristote s'exprime souvent d'une

manière incertaine et hésitante, et que bien des fois ses doctrines sont insuffisantes ou même défectueuses.

948. Toutefois, disent encore les scolastiques, ses principes auraient pu conduire à une meilleure connaissance, puisqu'il avait démontré que les choses corruptibles supposent, comme cause de leur existence, un être incorruptible. Il pouvait donc, sans recourir à l'éternité du monde, formuler plutôt sa preuve de cette manière : Ou il y avait toujours des choses corruptibles, et alors leur cause incorruptible doit être sans commencement; ou bien ce monde sujet au changement a commencé d'exister, et alors il faut que son auteur soit sans commencement, ou qu'il ait été produit lui-même. Dans cette dernière hypothèse, la même question touchant sa cause doit revenir. L'esprit qui pense ne trouve ainsi un point où il puisse s'arrêter que s'il admet l'existence d'un être qui a toujours existé, parce qu'il existe par lui-même et, dès-lors, en vertu de son essence [1].

Comprenant, en outre, que les esprits célestes, bien qu'agissant sans cesse, ne sont pourtant déterminés à leur activité que par Dieu, la vérité et le bien suprêmes, il aurait dû distinguer aussi d'une manière nette la nécessité absolue et la nécessité relative de l'être. Une chose peut être incorruptible et sous ce rapport nécessaire, et néanmoins être produite ; mais la cause première de toutes choses, existant par elle-même, doit avoir une nécessité absolue. Enfin Aristote avait sans doute démontré que Dieu n'est sujet à aucun changement, ni par sa propre activité ni par une influence étrangère, et qu'à cet égard Dieu est une actualité qui n'est ternie par aucune potentialité ; il exprime même de nouveau cette vérité, en appelant Dieu l'Immobile; mais il aurait dû reconnaître par là que l'être et l'opération de Dieu possèdent l'éternité qui est au-dessus de toute durée temporaire. Nous trouvons, il est vrai, dans ses écrits cette

[1] Cf. S. Thom. et Suarez, *loc. cit.*

thèse que l'Etre immobile et immuable ne peut être dans le temps (n. 343), mais il n'insiste pas assez sur cette vérité pour bien faire ressortir la véritable différence entre ce qui est dans le temps et ce qui est éternel. Cette différence ne consiste pas en ce qu'une durée éternelle est sans commencement ni fin, mais en ce qu'on ne trouve en elle rien qui soit avant ou après, aucune succession ni aucun accroissement. Par là elle diffère aussi bien de la durée des choses qui n'existent pas par elles-mêmes, que leur être soit persistant et ferme, ou qu'il soit variable et mobile (n. 344 et ss.). Car, si un être n'a point d'origine, et s'il ne subit aucun changement, sa durée ne peut être ni continuée, ni divisée, ni divisible, mais elle ne peut être qu'une présence qui embrasse toute durée dans une unité simultanée [1]. En concevant ainsi l'éternité de Dieu, Aristote aurait pu comprendre que, comme le monde qui commence à exister ne suppose pas un autre monde auquel il succède, mais sa cause incréée, de même le temps qui commence ne suppose pas un autre temps, mais l'éternité.

949. On voit par ces considérations que les premiers arguments en faveur de l'existence divine prouvent et développent aussi l'idée que nous avons de Dieu comme de l'actualité pure. Toutefois cette idée renferme encore d'autres aspects qui ont bien plus besoin d'être expliqués que les précédents. Dans le pur esprit, les facultés intellectuelles ne peuvent jamais être dans un repos complet. Néanmoins en lui non plus l'activité par laquelle il connaît et veut ne s'identifie pas avec son essence; autrement son activité serait immuable, comme l'est son essence. Par conséquent cette activité doit procéder, d'une manière réelle, de l'es-

[1] Deus non habet esse post non esse, nec non esse post esse potest habere, nec aliqua successio in esse ipsius inveniri potest, quia hæc sine tempore intelligi non possunt : est igitur carens principio et fine, *totum esse suum simul habens,* in quo ratio æternitatis consistit. (S. Thom., *Contr. Gent.*, lib. IX, c. 15.) — Cf. *Summ.*, p. I, q. 10, a. 1.)

sence et ainsi se distinguer de celle-ci comme sa manifestation ou son phénomène. Plusieurs philosophes admettent, en outre, avec saint Thomas que les facultés mêmes de l'esprit émanent d'une certaine manière de l'essence, en sorte qu'elles ne s'identifient pas avec celle-ci, mais qu'elles en sont le premier et nécessaire phénomène. Enfin, dans toutes les choses finies, il y a aussi une certaine distinction entre l'existence et l'essence, et non sans doute les scolastiques, mais d'autres philosophes, ceux surtout qui professent le panthéisme, veulent expliquer encore cette distinction par une relation d'origine, en faisant procéder l'existence de l'essence ou en faisant arriver cette dernière à l'actuation. Or il est clair que par chacune de ces distinctions est affirmée une certaine potentialité, et en conséquence que la pure actualité est niée. Dans un être dont l'existence est distincte de son essence, on doit considérer celle-ci comme une puissance d'être, de quelque manière que pour le reste on entende cette distinction. Et si les facultés procèdent de l'essence, celle-ci doit encore être conçue comme un sujet qui reçoit des déterminations. La relation de la puissance à l'actualité a lieu, à plus forte raison, si l'activité d'un être doit être regardée comme une manifestation de ses forces. Ainsi, pour que Dieu ne soit pas un être pur, c'est-à-dire indéterminé, comme le veulent les panthéistes, mais qu'il soit actualité pure dans le sens des scolastiques, il faut que toute espèce de potentialité soit exclue de son être. D'où il suit que cette perfection de l'être divin implique une *simplicité* parfaite. Il nous faut étudier ici de près la doctrine des scolastiques sur cet attribut de Dieu, d'autant plus qu'on accuse l'ancienne école non-seulement de ne l'avoir pas démontré solidement, mais encore d'en avoir donné une notion peu exacte. Plus d'une fois Günther parle d'une façon peu favorable de l'enseignement des scolastiques sur ce point et leur oppose sa propre théorie du *Devenir absolu*.

950. A ce propos, il faut rappeler avant tout cette pro-

position bien connue, mais qui, certes, n'appartient pas exclusivement à la scolastique, savoir, qu'en Dieu l'être et l'essence se confondent [1]. Nous avons vu combien l'ancienne école insistait, afin de pouvoir soutenir la diversité de l'être incréé et de l'être créé, sur cette vérité : L'homme n'existe pas parce qu'il est homme, mais Dieu existe, parce qu'il est Dieu, parce que son essence est d'exister (n. 573). Or, comment prouvait-on cette proposition? La preuve la plus commune, qui est en même temps très-simple, la déduit immédiatement de l'idée de l'être *indépendant* et *premier*. Si en Dieu l'existence était distincte de l'essence, on devrait la considérer comme l'essence actuée, ou, si l'on veut, comme l'actuation de l'essence ; car certainement on ne peut trouver aucune autre relation entre l'existence et l'essence. Or une essence qui n'est pas acte par elle-même ne peut être actuée que par un autre être ou du moins ne peut recevoir l'actuation sans un autre être. En effet, nous avons montré qu'aucune chose ne peut changer uniquement par elle-même, c'est-à-dire sans aucune influence du dehors. Donc, à plus forte raison, aucun être ne peut-il arriver, uniquement par lui-même, à l'actualité, à l'existence substantielle. Mais un être qui possède son actualité par un autre n'existe pas par lui-même, et l'être qui, tout en ayant son actualité par lui-même, ne l'aurait pas sans un autre, au moins ne serait pas sans condition ni sans présupposition.

D'ailleurs, cette actuation de lui-même est encore inad-

[1] Si ipsum esse rei sit aliud ab ejus essentia, necesse est, quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori vel a principiis essentialibus ejusdem rei. Impossibile est autem, quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei, quia nulla res sufficit, quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo, quod illud, cujus esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo, quia Deum dicimus esse primam causam efficientem. (S. Thom., *Summ.*, p. 1, q. 3, a. 4.) — Cf. *Contr. Gent.*, lib. I, c. 22, n. 3.

missible en Dieu, parce que Dieu est le *premier* être, l'être qui, non moins selon la raison et la nature que selon le temps, n'est précédé d'aucun autre. Dans l'actuation d'elle-même l'essence devrait être considérée comme quelque chose de potentiel ; cependant elle ne peut évidemment être simplement possible, comme l'est une chose intelligible qui comme telle est objet de la puissance d'une cause, mais il faudrait la concevoir comme une chose possible qui, en se développant, deviendrait actuelle. Or une telle chose possible ne peut exister en elle-même, mais seulement dans une autre chose qui existe déjà, savoir, ou en tant que d'une chose actuelle peut se former une autre chose en vertu d'une transformation, comme une plante naît de la semence, ou bien en tant que quelque chose naît dans un être existant par une génération immanente (émanation), comme, d'après le sentiment de plusieurs philosophes, les propriétés et les forces naissent de l'essence. Dans la question qui nous occupe, on ne peut évidemment supposer la première manière ; car d'après elle le premier être aurait sa possibilité dans un autre être déjà existant et arriverait à l'existence par une transformation de ce dernier. La seconde manière n'est pas moins impossible ; parce que l'être dont procède quelque chose de réel, bien que par émanation interne, est nécessairement lui-même un être actuel. Il s'ensuivrait donc que Dieu ne serait pas l'être premier, si son essence comme telle ne renfermait pas l'existence, si, par conséquent, ce qui le constitue proprement n'était pas être ou actualité[1].

[1] Eo ipso, quod intelligitur aliquid ut resultans ab alio, concipitur unum ut radix alterius et sub ea ratione ut prius. Resultantia autem non potest esse nisi ab ente actuali et existente in rerum natura..... quia ab eo, quod nondum concipitur ut ens actu, non potest concipi aliquid dimanare, quod revera sit res actualis, ut in præsenti est divinum esse..... Si autem essentia divina concipitur ut actualis entitas, jam concipitur ut includens esse in rerum natura. Repugnat ergo concipere esse divinæ naturæ ut fluens a natura divina ; ergo oportet illud concipere ut inclusum essentialiter in ipsa, seu quod proinde

951. Mais, pour démontrer que cette actualité est absolument pure et sans aucun mélange, il faut prouver en outre qu'en Dieu les propriétés ne procèdent pas non plus de l'essence, mais sont identiques avec elle. Nous pourrions ici nous fonder sur une vérité déjà établie, savoir, que les perfections de Dieu, bien que distinctes dans notre pensée, ne sont toutefois distinctes, quant à leur être, ni d'avec l'essence ni entre elles (n. 185) ; néanmoins il sera utile, même pour la question suivante où nous traiterons de l'infinité de Dieu, de prouver encore cette vérité, avec saint Thomas, d'une autre manière.

Si les propriétés de Dieu n'étaient pas identiques, quant à leur être, avec l'essence divine, mais qu'elles eussent dans l'essence une origine réelle, de même que nous les concevons par elle, elles devraient être en Dieu comme quelque chose qui perfectionne et détermine son essence; de fait nous les appelons des perfections et des déterminations de l'essence. Or, comme l'essence divine est l'être même, on ne peut rien concevoir en elle qui la détermine et la perfectionne. Remarquons que le mot « être » ne se prend pas ici dans un sens opposé aux phénomènes, ni surtout, selon la terminologie moderne, dans un sens opposé à l'existence, mais qu'il désigne directement l'existence ou l'actualité ; car nous venons de prouver précisément que c'est l'essence de Dieu d'être actuel. Si donc on prend l'être dans cette signification propre, on peut bien dire *qu'un être existant* est perfectionné par des déterminations, mais non que l'*être* même soit le sujet qui reçoit ces déterminations [1].

est, ut constituens ipsam in ratione talis essentiæ, quod est esse de essentia ejus. (Suarez, *de Deo*, lib. I, c. 2, n. 6.) — Cf. S. Thom., *Summ.*, loc. cit.

[1] Ipsum esse non potest participare aliquid, quod non sit de essentia sua : quamvis id quod est, possit aliquid aliud participare, nihil enim est formalius aut simplicius quam esse. Divina autem substantia est ipsum esse. Ergo nihil habet quod non sit de sua substantia :

Une chose est parfaite, lorsqu'elle est en réalité ce qu'elle peut être; aussi les déterminations qui la perfectionnent sont-elles cause de son actualité. Or l'être même n'est pas susceptible de telles déterminations, puisqu'il est lui-même l'actualité ; étant comme tel ce qu'il y a de plus parfait, il n'est pas perfectionné, mais il rend parfait. En effet, une chose n'est-elle pas imparfaite, en tant qu'elle est seulement quant à la puissance et qu'elle manque ainsi d'être, et n'est-elle pas perfectionnée, lorsque, au lieu de la simple possibilité, elle reçoit l'actualité, par conséquent l'être ? Ainsi, même dans les choses finies, l'être n'est jamais, pour les choses dont on l'affirme, comme celui qui reçoit, mais comme une réalité reçue qui, étant dans le sujet, le rend actuel ou en acte [1]. A la vérité, dans les choses finies l'être est lui-même déterminé par l'essence, mais c'est une détermination qui ne le perfectionne pas, mais qui le limite et le restreint. Quand je dis : « l'être de l'homme, » c'est l'homme qui est actuel par l'être ; mais l'être est déterminé par la nature humaine en tant qu'il est seulement tel être déterminé (l'être humain) et non un autre. Or un tel être ne peut devenir sujet d'une détermination qui le perfectionne en tant qu'il est (déjà actuel), mais seulement en tant qu'il n'est pas. S'il existe donc un être qui est l'Être même, on ne peut nullement concevoir en lui de telles déterminations.

952. Par ce qui vient d'être dit, il est facile de recon-

nullum ergo accidens ei inesse potest. (*Contr. Gent.*, lib. I, c. 23, n. 1.) — Cf. *Summ.*, p. I, q. 3, a. 6. *Secundo.*

[1] Ipsum esse est perfectissimum omnium : comparatur enim ad omnia ut actus; nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est; unde ipsum esse est actualitas omnium rerum et etiam ipsarum formarum : unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens : cum enim dico esse hominis vel equi vel cujuscunque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum, non autem ut illud, cui competit esse. (*Summ.*, p. I, q. 4, a. 1, ad 3.) — Cf. *Quæst. disp. de pot.*, q. 7, a. 2, ad 9.

naître la vérité de la dernière proposition que nous avons avancée, savoir, qu'en Dieu l'*activité* n'est pas un phénomène de l'essence, mais l'essence même. Toutes les considérations que nous avons déjà exposées sur l'être immuable et éternel de Dieu prouvent suffisamment qu'en Dieu on ne peut admettre aucun commencement ni aucune cessation de l'activité dans le temps. Nous devons dès-lors comparer l'activité dont il s'agit, non à celle qui fait naître en nous diverses pensées ou résolutions, mais plutôt à la contemplation calme de la vérité et à la volonté déjà ferme dans une résolution prise; car évidemment on ne peut admettre en Dieu qu'une telle activité jointe à un calme parfait. C'est donc de cette activité qu'on se demande si en Dieu elle procède éternellement de l'essence comme son phénomène, de même qu'en nous elle en procède dans le temps. Une telle activité est à la force qui se manifeste en elle ce que l'existence est à l'essence, non que l'existence puisse, dans aucun être, procéder de l'essence, mais en ce sens que l'activité est l'actualité d'une force, et que l'existence est l'actualité de l'essence. L'actualité doit toujours être considérée comme le complément ou la perfection, que la puissance qui lui répond soit une puissance d'être ou une puissance d'agir. Or nous venons de prouver qu'en Dieu il n'y a pas de puissances qui soient distinctes de son essence comme forces, facultés ou propriétés. Par conséquent, si son activité était l'exercice d'une force ou d'une faculté, elle serait (non-seulement une perfection, mais encore) un perfectionnement de l'essence divine. Mais, comme cette essence consiste précisément dans l'existence et l'actualité, tout perfectionnement qui serait une actuation est impossible. En effet, l'essence, étant ce qu'il y a de plus propre dans une chose, est en elle le premier élément que présuppose tout ce qui peut encore être en elle. Si donc ce premier élément est précisément l'actualité, il exclut de la chose toute pure possibilité, et aucune actuation n'est pos-

sible en elle, puisque l'actuation suppose toujours quelque chose qui n'est pas actuel [1].

953. Toute cette argumentation met en lumière le principe d'Aristote, dont nous avons déjà parlé, savoir : C'est l'*actuel*, et non le possible, qui est absolument le *premier;* saint Thomas le fait remarquer plus d'une fois [2]. Nous avons d'ailleurs montré qu'en soutenant ce principe, la philosophie théistique s'écarte autant que possible des doctrines du panthéisme. Les panthéistes, il est vrai, disent également que Dieu doit être considéré comme l'Être même; mais, pour que Dieu puisse en même temps être le monde, ils doivent le concevoir d'abord comme un être non développé et potentiel qui arrive à l'actualité, en se posant lui-même comme monde. Dans cette spéculation, le *non-actuel* devient ainsi *commencement absolu.* On voit ici particulièrement comment Hegel, cherchant à justifier dialectiquement cette spéculation panthéistique, a été conduit à formuler ses thèses fondamentales touchant l'être, le néant et le devenir. Si Dieu est identique au monde, il faut qu'il y ait en lui un devenir progressif. Or le devenir présuppose le non-être, non toutefois un pur néant, mais un néant dont quelque chose peut se faire. L'Absolu, considéré comme principe ou commencement, est donc un être qui n'est encore rien, et un néant qui peut tout devenir. Mais qu'est-ce donc que cet être qui n'est pas, parce qu'il doit encore devenir, et qu'est-ce que ce non-être qui est, parce qu'il peut devenir, si ce n'est le *possible?* L'erreur de Hegel consiste donc en ce qu'il présente comme *absolu* cet être qui n'est pas et ce non-être qui est, posant ainsi le possible, non comme précédant telle ou telle chose finie, mais comme principe absolu de toute réalité. Dans la doctrine d'Aristote et des

[1] Cf. S. Thom., *Summ.*, p. I, q. 14, a. 1. — *Contr. Gent.*, lib. I, c. 45. — Voir plus haut, n. 556.

[2] *Summ.*, p. I, q. 3, a. 1 et 4. — *Contr. Gent.*, lib. I, c. 16, n. 2. — C. 22, n. 4.

scolastiques, au contraire, le premier être est précisément le premier, parce qu'en lui il n'y a aucun mélange d'être et de non-être, mais que tout en lui est actualité pure.

954. Néanmoins c'est justement à cause de cette doctrine que Günther veut rendre l'ancienne philosophie responsable des erreurs de la philosophie moderne. Quand nous traiterons de la création, nous le verrons critiquer ces principes, soutenus par saint Thomas, dont nous venons de parler, savoir, qu'en Dieu la faculté n'est pas distincte de l'essence, ni l'activité de la faculté; mais en une autre occasion, parlant de la doctrine de saint Augustin, il indique plus nettement le vice qu'il croit y découvrir. Saint Augustin, surtout dans les livres *de Trinitate*, traite souvent et avec assez d'étendue de l'immutabilité et de la simplicité de l'Être divin. Or Günther soutient que « une idée de Dieu qui exclut absolument de lui tout changement ne peut être que l'idée de l'immuable *abstrait*, du simple *abstrait*, et qu'ainsi cette idée est *la plus haute abstraction* même. En même temps, » dit-il, « on représente cette abstraction comme l'Être suprême qui comprend tout l'être, en sorte que hors de lui il ne peut avoir aucun être véritable, mais seulement du non-être. » Et il conclut en disant : « Dans ces notions, qui ne sont que le schématisme personnifié des éléments logiques du concept, appliqués à l'idée de Dieu, qui donc pourra méconnaître l'influence de l'idéologie platonicienne dans sa forme antique comme dans sa forme moderne [1] ? »

Günther croit donc que l'Être pur et dès-lors simple dont parle l'antiquité chrétienne avec Platon et Aristote se confond avec l'être pur qu'admet la philosophie de l'identité et qui n'est autre chose que l'universel suprême, et c'est là-

[1] *Eur. und Her.*, p. 288. — *Ibid.*, p. 448. — *Vorsch.*, tom. II, p. 538-539.

dessus que se fonde toute son accusation. Cependant les preuves que nous venons d'exposer établissent juste le contraire; du reste, les scolastiques, comme nous l'avons vu, le déclaraient très-nettement contre Amaury (n. 408, 527). L'être pur du panthéisme, considéré comme principe et en soi, est sans détermination et n'est vraiment l'être le plus déterminé que si le développement successif par lequel il devient et s'actue est achevé. Au contraire, l'actualité ou la simplicité pure dont parlent saint Augustin et saint Thomas, est un être qui, dès le principe, est par son essence l'être le plus déterminé qui soit possible, et par là même incapable d'aucune actuation. D'ailleurs, saint Thomas et saint Bonaventure, comme nous l'avons vu (n. 545 et ss.), ont montré clairement combien la doctrine sur Dieu considéré comme seul être véritable, telle qu'on la trouve exposée dans les œuvres de saint Augustin et des scolastiques, diffère de l'interprétation qu'on donne de la pensée de Platon dans les écoles panthéistiques.

955. Mais de quelle manière Günther corrige-t-il l'idée de la simplicité et de l'immutabilité divines qu'il découvre dans les écrits de saint Augustin? En n'excluant pas de l'immutabilité de Dieu tout changement, ni de l'Être divin tout devenir, ni par conséquent non plus de la simplicité toute distinction. C'est ce qu'indiquent clairement les paroles que nous avons citées; mais auparavant il l'avait exprimé avec plus de netteté: « L'Être *absolument* immuable ne pouvait pas offrir à saint Augustin un point d'appui pour déduire dialectiquement l'idée du changement (du devenir) de l'idée de l'immuable. Mais on ne peut exclure de l'idée de la Trinité divine toute espèce de *devenir* sans supprimer en elle la relation de dépendance des éléments particuliers qui la constituent [1] ». Et plus loin : « L'éternité vraie ne peut se concevoir que comme la puissance du principe absolu

[1] *Eur. und Her.*, p. 282.

de se rendre par lui-même intelligible pour lui. Mais ce « *par lui-même* » non-seulement n'exclut pas, mais implique plutôt le devenir, sans que toutefois ce devenir soit identifié avec celui qui convient à des principes *relatifs.* C'est un devenir *absolu*, parce que c'est le devenir de l'Absolu dans son aséité. Aussi cette aséité est-elle la seule condition que présuppose ce devenir, mais il faut la concevoir comme une présupposition qui *s'est supprimée par elle-même.* C'est pourquoi il faut la regarder comme supprimée *toujours*, c'est-à-dire comme une présupposition qui comme telle n'a de fait jamais existé [1]. »

Mais est-il vrai que l'antiquité chrétienne ait nié en Dieu toute espèce de devenir, en se fondant sur la simplicité et l'immutabilité qu'elle affirmait de lui? Assurément, les Pères et les théologiens de l'Occident n'auraient pas accordé qu'on puisse énoncer le *fieri* soit des personnes divines soit même de quoi que ce soit en Dieu; toutefois, si le mot *devenir* ne signifie pas, comme le mot latin *fieri*, qu'une chose soit *faite* ou commence à exister, mais qu'il désigne seulement en général l'*origine* ou la *procession*, certes il n'est pas nécessaire de montrer que l'ancienne théologie admettait elle-même dans la Sainte-Trinité un devenir éternel et absolu. N'a-t-elle pas reconnu que les personnes divines ont une origine vraie et réelle, que le Fils est engendré et que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils par voie de spiration? Mais voyons si, indépendamment des relations que les personnes divines ont les unes aux autres, on peut, dans un certain sens, affirmer de Dieu un devenir absolu. Günther croit que l'antiquité a été conduite à cette conception de la simplicité divine, qu'il tient pour exagérée, par la définition que Platon donne de l'immuable. Or nous avons vu que saint Thomas, tout au contraire, combine et concilie ensemble la définition d'Aristote : Dieu

[1] *Eur. und Her.*, p. 511.

est l'être absolument *immobile*, et celle de Platon : Dieu est l'être qui *se meut* purement *par lui-même*. En effet, nous ne devons pas concevoir l'Être divin comme plongé dans un repos qui serait synonyme d'inaction. Puisque Dieu existe par lui-même et que tout être est actif, il est de toute éternité non-seulement l'actualité la plus pure, mais encore l'activité la plus parfaite. Donc, si l'on ne restreint pas l'idée du mouvement à l'activité qui suppose dans l'être mû une certaine passivité, mais qu'on l'étende à toute activité, notamment à la connaissance et à la volonté, on peut et on doit l'affirmer aussi de Dieu (n. 916). Mais est-ce que par-là même on ne doit pas nier aussi de Dieu le mouvement dans le sens passif, partant le devenir? On le dirait; car Dieu ne peut souffrir ni d'un autre, ni de lui-même; voilà précisément ce qu'enseignait Aristote : Dieu ne peut être changé ou modifié par sa propre activité. Néanmoins cette activité immanente ne doit pas être considérée en Dieu comme inefface ou stérile. N'est-ce pas, en effet, par cette activité que Dieu possède cette richesse de la connaissance et cette plénitude de l'amour qui sont le principe de sa béatitude souveraine? Par conséquent, si l'on voulait exprimer seulement que (selon notre manière de les concevoir) certaines perfections sont en Dieu en vertu de son activité, rien n'empêcherait de lui attribuer un devenir absolu, comme on lui attribue un mouvement absolu. En effet, nous concevons en Dieu certaines perfections comme données avec l'être divin : telles sont l'immensité, l'éternité, l'infinité; tandis que d'autres perfections sont en lui en vertu de son activité éternelle, comme la sagesse, la charité, la béatitude [1].

Toutefois il ne faut pas ici perdre de vue une distinction de la plus haute importance. Quant aux personnes divines, nous devons, d'après l'enseignement de la foi, professer

[1] *Theol. der Vorz.*, tom. I, p. 226.

qu'elles ont une origine *réelle* et, par conséquent, qu'il existe entre elles une distinction *réelle*, ce qui met en Dieu une pluralité réelle, entièrement indépendante de notre pensée. Mais, lorsque nous désignons l'essence divine comme le fondement de certaines perfections, et que nous mettons une distinction entre elle et l'activité de Dieu, nous ne devons pas pour cela admettre en Dieu une origine réelle par laquelle ces perfections émaneraient de l'essence divine, ni une transition effective, fût-elle éternèlle, de la puissance à l'acte, de l'être au phénomène. La même observation s'applique aussi aux perfections que nous concevons comme indépendantes de son activité : la sagesse, la charité et la béatitude. On ne peut nullement affirmer d'elles une origine réelle. Si donc l'on croit, pour la raison exposée, pouvoir se servir encore ici du mot *devenir*, toutefois on ne peut du moins supposer en Dieu aucun devenir qui soit actuation et développement. Comme nous ne percevons pas Dieu, tel qu'il est en lui-même, par une seule idée adéquate, en sorte que nous ne pouvons pas le désigner par un nom unique, nous devons avoir recours à plusieurs noms qui expriment son être absolu sous différents aspects. Mais il faut prendre garde de rapporter à Dieu ces divers noms selon leur signification propre et toujours restreinte, de peur que, en concevant en Dieu les distinctions qui se trouvent dans nos concepts, nous ne mettions en lui une pluralité réelle.

956. Si nous avons fait toutes ces réflexions, ce n'est point pour justifier ou approuver l'emploi du mot devenir, mais uniquement pour montrer que la pensée vraie qu'il peut suggérer était reconnue dans l'ancienne théologie, mais qu'on en écartait aussi avec soin l'erreur qui s'y mêle facilement. Or, comme nous pouvons très-bien exprimer d'une autre manière la pensée vraie dont il s'agit, certes il ne serait pas prudent d'introduire dans le langage théologique une expression qui peut si facilement être mal com-

prise. Ce serait, disons-nous, une grave erreur, si l'on rattachait au mot devenir l'idée d'une actuation ou d'un développement, même en concevant cette actuation comme éternelle, et voilà une chose sur laquelle nous devons insister contre Günther. Par les arguments exposés on démontrait autrefois que la simplicité de l'Être divin exclut absolument le devenir dont nous parlons, mais on s'efforçait ensuite de faire voir que cette simplicité réelle de l'Être divin peut se concilier avec la pluralité réelle des personnes. Günther, au contraire, s'exprime tout à fait comme si la distinction réelle des personnes entre elles impliquait une distinction de ces personnes d'avec l'essence, et pareillement une distinction entre l'essence, l'existence et l'opération de Dieu.

Il représente la procession des personnes divines comme un *acte* par lequel l'*Être* divin, qui avant cet acte et sans lui serait intéterminé, est *déterminé* (différencié), supposant ainsi que Dieu s'*actue*, passant de l'être à l'existence, en vertu de l'activité par laquelle les personnes ont en lui leur origine [1]. Il distingue donc ici entre l'*être* (selon le langage ancien, l'essence), comme étant le *principe* ou le fondement *indéterminé*, et *l'existence* qui reçoit dans les personnes une triple forme et par là sa détermination. Il est vrai que par l'existence Günther entend la manifestation ou

[1] Parlant de « l'acte par lequel le principe absolu s'actue lui-même et qui est en même temps l'acte par lequel se forme et s'achève sa personnalité », il déclare d'abord que dans l'Être absolu « le différenciement » ou « la distinction » ne se fait pas, comme dans l'esprit créé, par réception et réaction, mais parce que ce principe même s'élève à une plus haute puissance (en se doublant ou se triplant). Puis il s'exprime ainsi : « Par cette *identité* (non unité) dans l'*essence* (l'être) et par cette *distinction* dans la *forme* (existence), l'*existence* de Dieu est déterminée comme une existence éternelle et sous ce rapport *immédiate*, mais en même temps comme une existence qui de *toute éternité* est *médiate*. En effet, cet *être indéterminé* qui devient essence (*être déterminé*) ne présuppose rien pour lui-même, si ce n'est l'*Être absolu* même; mais c'est une présupposition qu'on ne peut concevoir que comme toujours supprimée par le *principe absolu* et dès lors comme une présupposition sans valeur. » (*Vorsch.*, tom. II, p. 537.)

le phénomène de l'être, mais, outre que cette confusion de l'existence et du phénomène ne peut nullement se justifier (n. 580), sa doctrine ne laisse pas pour cela d'être inadmissible. Si l'existence n'est que le phénomène de l'être, l'idée de l'actuation d'un être par lui-même cesse sans doute d'être entièrement absurde; néanmoins, dans cette hypothèse même, on ne peut pas la transporter en Dieu. En effet, on admettrait alors en Dieu des phénomènes proprement dits, c'est-à-dire une activité procédant de l'être et le déterminant, par conséquent une distinction entre l'être ou l'essence de Dieu et son activité avec ses effets (les formes de l'existence). En concevant cette émanation comme éternelle, sans doute, comme du reste Günther le déclare expressément, on exclut d'elle tout changement dans le temps, tout commencement temporaire de l'actuation. L'Être divin n'a jamais été indéterminé; il est pour l'actualité divine, selon l'expression de Günther, « la présupposition » éternellement supprimée par l'acte éternel dont nous venons de parler. Mais cela n'empêche nullement que dans cette théorie on n'affirme une émanation réelle par laquelle l'activité procède de l'essence, et une transition réelle de la puissance à l'acte, ainsi que le devenir réel de ce que l'activité doit poser pour l'actuation de Dieu, c'est-à-dire des formes de son existence. D'après l'enseignement catholique, c'est également de toute éternité que le Fils procède du Père, et que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, et pourtant cette procession constitue une procession réelle et dès lors pose aussi en Dieu une pluralité réelle. C'est pourquoi, lorsque Günther dit que la distinction entre l'être indéterminé et l'existence n'est en Dieu qu'une distinction pensée ou de raison [1], il ne

[1] Lorsqu'un principe vivant est manifeste par lui-même ou de son propre fond, on ne peut, avec fondement, mettre aucun *intervalle* entre son être et sa conscience. En d'autres termes : le principe considéré en lui-même ou comme indéterminé doit sans doute être regardé comme la présupposition, mais comme la présupposition tou-

peut vouloir dire qu'une seule chose, savoir, que son actuation exclut tout commencement dans le temps, en d'autres termes, que nous concevons l'être de Dieu comme indéterminé, bien qu'il n'ait jamais été indéterminé, et nullement que l'actuation elle-même soit simplement pensée et non réelle; d'autant plus que pour Günther l'acte par lequel l'être de Dieu serait déterminé est le même que celui par lequel procèdent en lui les personnes. Or ce dernier acte implique incontestablement une origine réelle et, par conséquent, une pluralité réelle.

957. Le point principal sur lequel la doctrine de Günther s'écarte de l'enseignement des scolastiques consiste donc en ce qu'il représente les personnes divines comme des formes par lesquelles l'Être de Dieu recevrait sa détermination. Nous ne demandons pas comment cette assertion et tant d'autres qui s'y rattachent intimement s'accordent avec la doctrine catholique sur le mystère de la Trinité, parce qu'il nous faudrait, pour résoudre cette question, une longue discussion théologique. Une seule observation est ici nécessaire, c'est que, d'après Günther, l'être ou l'essence de Dieu n'est pas déterminé ou actuel dès le principe, mais qu'il est d'abord quelque chose d'indéterminé, et qu'il doit être déterminé ou réalisé par un acte. L'existence (par conséquent, l'actualité déterminée) n'est donc immédiate qu'en tant qu'elle est éternelle, et non en tant qu'elle serait, non le résultat d'un certain intermédiaire, mais donnée simplement. Günther déclare, au contraire, qu'il est impossible de concevoir l'existence divine comme donnée simple-

jours supprimée de sa propre détermination (personnalité). Toutefois il ne s'ensuit nullement que cette présupposition soit nulle ou vaine en tant qu'elle est purement formelle (ou pensée). En effet, si elle était nulle d'une manière absolue, la détermination de lui-même qui caractérise le principe serait également nulle (en tant que détermination en soi et par soi), et alors il faudrait la concevoir ou comme donnée simplement ou comme dépendante d'un autre être. (*Lydia*, 1849, p. 395.)

ment, parce qu'alors « l'acte par lequel un être est originairement posé, serait tout à la fois l'acte par lequel il est décomposé (différencié) [1] ». La philosophie et la théologie anciennes soutenaient, au contraire, que Dieu, étant un être existant par lui-même, se distingue des choses créées, non en ce qu'il se détermine et s'actue lui-même, mais en ce que ce qui doit être considéré en lui comme premier élément n'est pas un être indéterminé, mais existence, actualité et par là même détermination absolue, tandis que dans les choses qui n'existent pas par elles-mêmes, leur possibilité ou leur puissance d'être n'est pas être actuel ou existence. De même donc que dans ces choses l'opération est précédée de la puissance d'opérer, comme d'une force capable d'agir, mais qui n'agit pas encore, de même l'existence est précédée en elle de la possibilité d'exister, mais qui n'existe pas encore. Si donc, comme l'admettait Aristote, les êtres finis existaient sans commencement dans le temps, leur essence considérée sans actualité, leur possibilité d'exister, serait une présupposition écartée de toute éternité, mais pourtant une présupposition nécessaire. Or l'Être vraiment éternel se distingue de celui qui n'est éternel que de la manière indiquée, non parce qu'il écarte ou supprime lui-même cette présupposition, en s'actuant éternellement lui-même, mais parce qu'en lui cette présupposition n'existe point. Certes, c'est une vérité que nous pouvons affirmer sans crainte avec l'ancienne école, quoique Günther, d'accord sur ce point avec Hegel, tienne son impossibilité pour évidente ; car ce principe d'Aristote : le premier de tous les êtres est l'être actuel, est une vérité manifeste, tandis que l'actuation que se donnerait à lui-même un être n'est pas moins impossible dans l'éternité que dans le temps (n° 950).

Nos lecteurs comprendront maintenant sans difficulté

[1] *Lydia*, loc. cit.

pourquoi nous nous sommes élevé plus haut contre l'expression d'*unité organique* appliquée à la simplicité divine (n. 640). Nous sommes loin de vouloir blâmer que, pour expliquer l'unité de Dieu, on fasse intervenir les êtres organiques, soit pour montrer que dans les substances vivantes aussi des choses très-diverses sont réduites à une seule d'une manière plus parfaite que dans les formations inorganiques de masses homogènes, soit pour découvrir dans les organismes, qui sont des créations plus parfaites, des analogies de la vie divine et même du mystère de la Trinité ; ce que nous nous croyons obligé de désapprouver, c'est que, pour indiquer son caractère distinctif, on nomme l'unité divine une unité organique. Pour qu'on puisse donner cette dénomination à l'unité de Dieu, il n'est pas nécessaire, assurément, que nous puissions rapporter à Dieu l'idée d'unité organique avec tous les caractères qu'elle contient, lorsque nous concevons par elle des substances naturelles ; car alors nous ne pourrions ni concevoir l'unité divine ni en parler. Toutefois il ne faut pas non plus expliquer ce concept d'une manière tellement vague et indéterminée qu'il ne comprenne pas autre chose que l'unité parfaite ou l'unité d'êtres vivants sans aucune détermination plus précise. Pour que cette dénomination soit vraie, il faut au moins qu'on puisse conserver en elle le seul caractère essentiel qu'on regarde à juste titre comme le fondement de tous les autres et par là même comme le premier. Ce caractère consiste en ce qu'une pluralité réelle est contenue ou mieux est déterminée, par le principe vivant dont elle procède, de manière à posséder l'unité d'être ou d'essence. Or on trouve sans doute en Dieu une certaine pluralité d'être, de puissances et d'opérations, d'essence et d'attributs ; mais cette pluralité n'est pas réelle, et son prin- n'est pas tel que cette pluralité puisse se développer de lui d'une manière réelle. Mais, si ce développement et cette unité ne sont que virtuels, cela n'indique-t-il pas que ce

lien qui peut être comparé au lien organique se trouve seulement dans nos pensées sur Dieu, mais non en Dieu même? Ce que nous concevons comme une pluralité est un et identique en Dieu, et ce que nous regardons comme une conséquence ou une émanation est donné en Dieu immédiatement avec son essence.

Toutefois il existe aussi en Dieu une pluralité réelle, savoir, celle des personnes ; mais est-ce que cette pluralité a un principe commun dont elle procède et par laquelle elle soit déterminée à l'unité? Nullement. Le Père est sans principe, mais il est le principe du Fils et avec le Fils le principe du Saint-Esprit. Si donc on voulait reconnaître en Dieu une pluralité qui eût un principe commun, on devrait considérer le Père comme ce principe commun et concevoir le Fils et le Saint-Esprit comme la pluralité. Cependant la relation du Père au Fils, et celle du Père et du Fils au Saint-Esprit, est le fondement de la distinction des personnes divines. Ces relations ne sont principe de leur unité qu'en tant que le Père communique au Fils dans la génération, et que le Père et le Fils communiquent au Saint-Esprit dans la spiration l'essence, l'Être absolu. C'est par cette essence que les personnes possèdent l'unité; toutefois, non parce qu'elles en procèdent, mais parce qu'elles sont chacune numériquement cette même essence. Par conséquent, on ne peut pas concevoir l'essence comme le principe commun dont procéderaient les personnes divines (par un acte par lequel cette essence se déterminerait elle-même ou différencierait son être), pour former ainsi un tout organique. Voilà pourtant ce qui se fait dans le système de Günther et de certains autres philosophes.

II.

Dieu est infini.

958. La manière dont saint Thomas prouvait plus haut la pureté de l'Être divin pourrait sembler dangereuse et soulever certains doutes. En effet, si d'une part le saint docteur soutient que l'être (l'actualité) ne peut pas recevoir des déterminations qui se perfectionnent, il enseigne toutefois, d'autre part, que l'être est susceptible de déterminations restrictives et qu'il est précisément différent dans les diverses choses, parce que, en chacune, il est restreint par l'essence. Or cela ne conduit-il pas à concevoir l'être absolu dans les choses comme déterminé par limitation ou restriction ?

A cette objection, nous ne pouvons pas mieux répondre qu'en exposant la preuve par laquelle saint Thomas démontre l'infinité de Dieu. On peut déjà appeler parfait un être, lorsque tout ce dont il a la puissance est développé en lui; mais c'est une perfection relative, une perfection qui dépend de la nature de chaque chose. Absolument parfait est seulement l'être auquel ne manque rien de ce qui peut se concevoir comme être ou actualité, en d'autres termes, l'Être infini. Or, de l'être dans lequel l'essence et l'être sont identiques, on doit affirmer la perfection dans l'un et l'autre sens. En lui on ne peut concevoir aucun développement; c'est ce que nous avons prouvé ci-dessus, par la raison qu'en général l'être n'est capable d'aucune détermination qui l'*actue* ou le réalise. D'autre part, il doit comprendre toutes les perfections qu'il soit possible de concevoir, et c'est ce que nous savons, parce que l'être qui est identique avec l'essence n'admet pas non plus des déterminations restrictives.

Une chose pouvant recevoir des déterminations qui la

perfectionnent doit être d'autant plus imparfaite qu'elle est moins déterminée ; car elle est sans actualité dans la mesure qu'elle est sans déterminations. Toutefois, lors même qu'elle serait conçue sans aucune détermination, elle ne peut être un pur néant, parce que ce qui est absolument un non-être est incapable d'aucune détermination : elle doit être potentielle, c'est-à-dire une chose possible, non simplement pensée, mais réelle. Cependant une telle chose possible sans aucune détermination ou considérée comme pure puissance ne peut point exister pour elle-même dans la réalité ; car, être sans aucune détermination, c'est n'avoir aucune actualité. Ce possible qui ne se trouve que dans les corps se rapproche donc le plus du néant, ainsi que s'exprime saint Augustin (n. 670). Au contraire, l'être qui est limité ou restreint par ses déterminations doit être d'autant plus riche en réalité qu'il a moins de déterminations. Et remarquons qu'un tel être se rapporte à ce par quoi il est déterminé, non comme la puissance à l'actualité, mais bien au contraire comme l'actuel au possible. Cela découle aussi des définitions par lesquelles nous déterminons cette actualité. L'âme, de même que toute forme, est dans le corps comme son actualité. Or, pour définir le caractère particulier qui la distingue de toutes les autres formes, nous disons qu'elle est l'actualité d'un corps organique, c'est-à-dire d'un corps capable de vivre ; car c'est parce qu'il est animé par l'âme que ce corps possède l'être qui lui convient, la vie. Ce qui dans cette définition constitue la différence est donc quelque chose de potentiel, savoir, le corps[1]. Et certes, l'être des choses (considéré non comme simplement possible, mais comme actuel) est déterminé et distinct, en

[1] Non sic determinatur esse per aliud, sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam. Nam et in definitione formarum ponuntur propriæ materiæ loco differentiæ, sicut cum dicitur, quod anima est actus corporis physici organici. (S. Thom., *Quæst. disp. de pot.*, q. 7, a. 2, ad 9.)

tant qu'il est l'actualité de telle ou telle essence possible. Si donc il existe un être dans lequel l'être n'est pas l'actualité d'une essence possible, mais l'essence même, l'être est en lui sans déterminations restrictives ou limitatives, par conséquent il est illimité, infini[1]. Donc, à l'être qui est sans détermination comme puissance (*pura potentia*) est opposé l'être qui est sans détermination en tant qu'actualité (*actus purus*), comme l'être absolument parfait est opposé à l'être qui est aussi imparfait que possible. La raison en est que les déterminations que reçoit la puissance confèrent l'être, tandis que les déterminations que reçoit l'actualité limitent ou restreignent l'être. Ainsi, l'Être divin qui est sans potentialité est en même temps le plus déterminé et illimité : il est le plus déterminé, parce qu'il n'y a en lui rien qui ait besoin d'être développé, mais que tout est actuel dès le principe, ni rien qui soit actué par un développement ; il est l'être illimité, parce qu'il n'est pas l'actualité de telle ou telle essence, mais l'actualité subsistant en elle-même et par elle-même.

959. La potentialité correspond, en conséquence, à la limitation de l'être, et ainsi l'être d'une chose est moins limité dans la mesure qu'il est moins susceptible de ces déterminations qui le rendent actuel[2]. C'est du reste un principe qui est confirmé par tout ce que nous savons des

[1] Materia perficitur per formam, per quam finitur, et ideo infinitum secundum quid, quod attribuitur materiæ, habet rationem imperfecti, est enim quasi materia non habens formam. Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam ejus amplitudo contrahitur : unde infinitum, secundum quod se tenet ex parte formæ non determinatæ per materiam habet rationem perfecti. Illud autem, quod est maxime formale omnium, est ipsum esse, ut ex superioribus patet (n. 951). Cum igitur esse divinum non sit receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, ut supra ostensum est, manifestum est, quod ipse Deus sit infinitus et perfectus. (*Summ.*, p. I, q. 7, a. 7.) — Cf. *Contr. Gent.*, lib. I, c. 43, n. 2, 5.

[2] Tanto actus aliquis est perfectior, quanto minus habet potentiæ permixtum : unde omnis actus, cui permiscetur potentia, habet ter-

choses par l'observation ou par le raisonnement. L'être limité des choses se révèle dans leur manière d'être et dans leur activité. Quant à la manière d'être, on considère principalement la relation des choses à l'espace et au temps. Le corps dans lequel nous trouvons la plus grande potentialité est aussi, dans son existence, le plus limité par le temps et l'espace. Il est potentiel jusque dans son être le plus intime, parce que cet être même se compose de parties dont l'une a besoin de l'autre pour pouvoir exister. C'est précisément à cause de cette composition de son être qu'il n'est présent dans l'espace que par la distribution ou la diffusion de lui-même, et qu'il est circonscrit par l'espace. Sa potentialité se montre encore en ce qu'il peut recevoir des déterminations qui constituent non-seulement des états et des qualités accidentelles, mais encore un nouvel être substantiel. Comme il ne peut recevoir un nouvel être substantiel sans perdre celui qu'il possède, il est aussi, par cette variation même de ses déterminations, soumis à la limitation quant à la durée. L'esprit, au contraire, en vertu de la simplicité de son être, est présent dans l'espace d'une manière plus parfaite ; toutefois son existence dans l'espace est également limitée, parce qu'il ne peut jamais exister que dans un espace déterminé. Et si, à cause de cette même simplicité, l'esprit n'est sujet à aucune transformation et qu'il soit dès-lors incorruptible, cependant son existence s'écoule aussi en parties. En lui aussi le principe de cette limitation qui le distingue est encore sa potentialité. Quoiqu'il ne puisse cesser d'être ce qu'il est ou se transformer, pourtant il ne répugnerait pas à son essence de n'exister point. Il est donc un être produit et il ne conserve l'existence que parce qu'il est maintenu dans l'actualité (n. 348, 368).

minum suæ perfectionis; cui autem non permiscetur aliqua potentia, est absque termino perfectionis. Deus autem est actus purus absque potentia : est igitur infinitus. (*Contr. Gent.*, loc. cit., n. 4.)

Pour ce qui concerne l'activité, celle qui est la plus noble, la connaissance, suppose une plus grande richesse d'être, parce que le connaissant reçoit en lui-même et reproduit d'une manière idéale les objets qu'il connaît. Nous devons en conséquence admettre, dans l'esprit qui connaît l'universalité des choses et même leur auteur, un être incomparablement plus riche que dans les corps (n. 31). Or, comme nous avons vu que la puissance intellectuelle augmente dans la mesure que l'être du principe connaissant s'éloigne davantage de la potentialité de la matière, ainsi nous avons montré que, si la connaissance de l'esprit créé est imparfaite, la raison en est que son être reste toujours potentiel (n. 29, 139). Ainsi, sous quelque aspect que nous considérions les choses, tout confirme la vérité de ce principe que la limitation de l'être correspond à sa potentialité. Voilà pourquoi nous devons concevoir sans aucune limite l'être dans lequel cesse toute potentialité. Donc, puisque Dieu est actualité pure, sans aucun mélange de potentialité, il faut aussi qu'il soit infini.

960. Conformément à cette doctrine, saint Thomas et saint Bonaventure, comme nous l'avons vu plus haut (n. 546), précisaient le concept de l'être pur ou de l'actualité pure, en disant qu'un tel être n'est ni mêlé de potentialité ni limité par le non-être. A cette définition est opposée diamétralement celle que donne la philosophie panthéistique, prétendant que l'être pur renferme tout l'être possible et tout le non-être; car pour elle l'être pur est tantôt un quelque chose qui n'est encore rien et qui peut tout devenir, tantôt sans détour un néant qui est toutes choses. Or toutes les considérations que nous venons de faire font peut-être ressortir encore plus clairement la confusion qui règne dans les concepts par lesquels leur dialectique tend à supprimer ces contradictions. Quoique, en parlant de la matière première des corps, on dise souvent qu'elle est quelque chose

qui n'est rien, mais qui peut tout devenir, cependant il ne faut pas confondre cette idée avec celle de l'être indéterminé. En effet, la matière première est quelque chose de potentiel qui, comme *substratum*, sert de fondement au sujet dans lequel elle existe. Aussi peut-elle devenir, non tout sans restriction, mais seulement tout ce qui implique un tel *substratum*, c'est-à-dire ce qui est corporel [1]. Par conséquent, ceux qui admettent quelque chose qui, bien que n'étant pas en soi, peut tout devenir, et supposent que, comme l'être indéterminé est un élément de tous les concepts, ainsi il y a en réalité quelque chose qui, par diverses déterminations successives, peut se transformer non-seulement en toutes sortes de choses corporelles, mais absolument en tout, auraient grandement tort de s'appuyer, pour établir une telle chimère, sur ce qu'enseignaient les plus grands philosophes de l'antiquité, Platon et Aristote, sur la matière première des corps, bien qu'ils l'aient appelée un non-être (μὴ ὄν.) De plus, lorsqu'on donne à ce quelque chose le nom d'*être pur*, on fausse ce dernier concept, en mettant à la place de l'être actuel par lui-même, partant en tout et pour tout, qui n'est susceptible d'aucune nouvelle détermination, l'être qui n'a aucune actualité, parce qu'il n'a aucune détermination. Mais, puisque ce quelque chose ne peut être dans la philosophie monistique, comme l'est dans Aristote la matière première (ὕλη πρώτη), une puissance simplement réceptive ou passive qui reçoit d'un autre son actualité, mais une puissance qui doit se déterminer et se développer par elle-même de manière à devenir toute chose, toutefois on conçoit, d'un autre côté, ce même concept d'une certaine manière selon sa véritable nature, en mettant dans le vide de ce non-être la plénitude de tout être (n. 557). Or ne sont-ce pas là des contradictions manifestes? Est-il possible de voir

[1] Materia prima etiam secundum potentiam non est infinita simpliciter, sed secundum quid, quia ejus potentia non se extendit nisi ad formas naturales. (S. Thom., *Summ.*, p. I, q. 7, a. 2, ad 3.)

en cela autre chose que des principes qui sont de nature à égarer la pensée dans toutes ses voies?

Rappelons-nous encore de quelle manière, selon la méthode absolue, l'être pur, qui est en même temps infini et indéterminé, se détermine et s'actue ainsi. Lorsque nous comparons les choses à l'Absolu, les déterminations, par lesquelles elles se distinguent les unes des autres, nous apparaissent comme des restrictions ou des limitations de l'être. Or, pour la spéculation panthéistique il ne suffit pas qu'en opposant les choses de ce monde à l'Absolu, nous connaissions par celui-ci leur limitation; mais, à l'aide de cette confusion de concepts dont nous avons parlé, elle cherche à montrer que les choses mêmes ne sont que l'Absolu qui se détermine en se limitant, ou s'actue par la puissance de la négativité, c'est-à-dire qu'elles sont l'Infini qui s'est rendu fini. L'ancienne école, au contraire, démontre qu'un Être existant par lui-même, et certes le monisme lui-même doit concevoir comme tel l'Être absolu, doit être un être parfaitement actuel, dans lequel n'est possible aucune détermination qui l'actue, un être pur dans lequel on ne peut supposer aucune détermination qui limite son essence. Par conséquent, lorsque saint Thomas déclare que dans les choses l'être est en même temps déterminé et limité par l'essence, il veut dire seulement qu'entre l'être pur qui, comme tel, est le plus déterminé et sans aucune limite, il y a un autre être qui n'est pas pur, qui en conséquence peut recevoir des déterminations restrictives. Et il ne faut pas perdre de vue que saint Thomas, après avoir prouvé que Dieu, étant l'être premier et nécessaire, est actualité pure, réfute aussitôt Dinant qui, assimilant l'essence divine à la matière première, en faisait le *substratum* de toutes choses [1]. De même, après avoir montré que l'être de Dieu, étant actualité pure, est absolument parfait et

[1] *Contr. Gent.*, lib. I, c. 17.

comme tel au-dessus de tout genre, il s'attache à réfuter Amaury qui regardait l'Être divin comme l'être propre de toutes choses, confondant ainsi ces dernières avec l'Être absolu devenu fini [1]. Il est donc évident que non-seulement la scolastique, en concevant exactement la notion de l'Être pur, s'est mise en contradiction manifeste avec la philosophie panthéistique, mais encore qu'elle comprenait très-bien et qu'elle faisait nettement ressortir cette opposition.

961. La même vérité résulte encore des considérations suivantes. Comme le concept de l'être existant par lui-même implique l'existence, on dit à juste titre qu'en Dieu l'essence et l'existence ne sont distinctes ni réellement (physiquement) ni même virtuellement (métaphysiquement). Toutefois cela n'empêche point que nous ne concevions, d'une part, l'essence divine et, de l'autre, l'être divin par des concepts différents, puisque nous ne pouvons réfléchir sur Dieu qu'au moyen de concepts empruntés aux choses finies. Dans une chose existante nous donnons le nom d'essence au fondement dans lequel elle subsiste et par lequel elle a sa détermination, tandis que nous concevons en elle l'être même comme son actualité. Or, en Dieu, non-seulement on trouve l'actualité la plus pleine, partant l'être le plus vrai, mais encore cet être possède la subsistance et la détermination les plus parfaites; en conséquence cet être est aussi en Dieu ce que nous appelons essence. Mais c'est une essence qui est en acte par elle-même, et un être qui subsiste et qui est déterminé par lui-même; voilà pourquoi l'être et l'essence sont en lui une même chose. En affirmant ici de Dieu la plus grande détermination, nous entendons par elle non-seulement la perfection qui constitue l'actualité complète, mais encore le caractère particulier par lequel il se distingue

[1] *Contr. Gent.*, lib. I, c. 26.

de tout autre être. Ce caractère distinctif consiste précisément en ce que, par suite de cette unité de l'être et de l'essence, il est l'Être même. En vertu de ce caractère, Dieu diffère sans comparaison bien plus de toutes les choses créées que celles-ci ne diffèrent les unes des autres. Ainsi la lumière est diverse suivant la nature des corps transparents qui l'accueillent, et la connaissance se diversifie selon la nature de la faculté dont elle est le phénomène. Si donc il existait une substance qui fût la lumière même, assurément cette lumière subsistante différerait bien plus de chacune des lumières qui rendent lumineux les divers corps que la splendeur d'un de ces corps ne diffère de la splendeur d'un autre corps. De même, la connaissance absolue, qui est l'intelligence absolue même, diffère sans aucun doute bien plus de toute autre connaissance que la connaissance de l'ange ne diffère de celle de l'homme et que la connaissance humaine ne diffère de celle des animaux. Voilà pourquoi la différence entre celui qui est l'Être même et toutes les choses finies est incomparablement plus grande que celle qui dans les choses finies distingue les divers genres [1]. Si donc saint Thomas détermine les divers degrés de perfection, qui distinguent les créatures, d'après leur plus ou moins de ressemblance avec le Créateur, on voit de nouveau par la doctrine exposée que bien certainement il ne s'est pas laissé entraîner par là à considérer simplement comme graduelle la différence qui sépare l'Être divin d'avec l'être créé.

[1] Ipsum esse Dei distinguitur et individuatur a quolibet alio esse per hoc ipsum quod est esse per se subsistens et non adveniens alicui naturae, quae sit aliud ab ipso esse. Omne autem aliud esse, quod non est subsistens, oportet quod individuetur per naturam et substantiam, quae in tali esse subsistit. Et in his verum est, quod esse hujus est aliud ab esse illius per hoc, quod est alterius naturae : sicut si esset unus calor per se subsistens sine materia vel subjecto, ex hoc ipso ab omni alio calore distingueretur : licet calores in subjecto existentes non distinguantur nisi per subjecta. (Quaest. disp., loc. cit., ad 6. — Cf. Summ., p. 1, q. 7, a. 1, ad 3.)

D'ailleurs, en exposant la doctrine relative à l'infinité de Dieu, les scolastiques eurent encore l'occasion de faire ressortir d'une autre manière l'opposition entre le créé et l'incréé.

962. Dans la question qui traite de l'existence de Dieu, saint Thomas avait déjà touché la difficulté fondée sur ce que l'existence de l'imparfait et du mal est incompatible avec l'existence de Dieu. En effet, dit-on, si de deux contraires l'un était sans limites, l'autre serait totalement détruit : si donc il existait un bien infini, aucun mal ne pourrait exister dans le monde; de même que tout froid devrait cesser dans la nature, si la chaleur qui la pénètre était sans aucune limite. Le saint docteur se contente, en cet endroit, de répondre que Dieu se montre souverainement bon, en tirant le bien de tout le mal qu'il n'empêche pas, ce qui veut dire que ce que nous appelons mal n'est qu'un mal relatif (*secundum quid*) et non un mal absolu (*simpliciter*) et qu'ainsi le monde est de fait sans aucun mal véritable [1]. Cette perfection du monde n'est pourtant elle-même qu'une perfection relative, consistant en ce que le monde répond à la fin que Dieu lui a donnée, tandis que le principe énoncé touchant les contraires semble impliquer que, si Dieu est infiniment bon, on ne peut admettre dans ses œuvres ni le mal qui consiste simplement dans la privation du meilleur, ni, à plus forte raison, le mal relatif, et que, par conséquent, il ne peut exister hors de Dieu rien qui ne soit bon sans restriction ou d'une manière absolue. Scot répond que ce principe s'applique seulement aux êtres qui agissent avec une nécessité résultant de leur nature, mais non à ceux qui opèrent avec intelligence et liberté ; car ces derniers, lors même que leur puissance est sans limites, ne produisent que ce qu'ils veulent librement. C'est pourquoi Dieu, opérant dans le monde avec liberté, peut

[1] *Summ.*, p. I, q. 2, a. 3, ad 1.

très-bien permettre le mal et les imperfections[1]. Mais Cajétan n'est pas satisfait de cette réponse. Assurément, dit-il, la liberté de Dieu est la raison que le monde possède tel degré et non un degré supérieur de perfection; on pourrait aussi, supposé même qu'un monde absolument parfait fût possible, expliquer par elle pourquoi Dieu n'a produit qu'un monde relativement parfait. Néanmoins on pourrait toujours encore conclure de ce principe que Dieu aurait pu, s'il l'avait voulu, créer un monde absolument bon et infini comme lui-même. On doit donc considérer dans la cause, outre la liberté ou la nécessité avec laquelle elle opère, la manière dont elle pose hors d'elle ou dont elle communique ce qu'elle est elle-même. Elle peut communiquer le bien qui est en elle, en se mettant en d'autres êtres comme une *forme*, et alors, si elle est sans limites, elle doit exclure tout ce qui lui est contraire, comme dans l'exemple cité la chaleur illimitée chasse tout froid. Mais elle peut aussi n'opérer que comme *cause efficiente*. Dans ce cas il s'agit de savoir si la cause peut produire hors d'elle le bien qu'elle possède tel qu'il est en elle, ou seulement selon une certaine ressemblance. Car, de même que, par la nature même des choses, toute cause doit posséder le bien qu'elle produit hors d'elle, sinon de la même manière, du moins d'une manière plus haute, de même il peut être de la nature des choses qu'une cause ne puisse aucunement produire hors d'elle-même ce qu'elle contient tel qu'elle le contient, peu importe qu'elle agisse librement ou nécessairement, avec une puissance finie ou avec une puissance infinie. Et voilà ce que nous devons affirmer de Dieu. Il n'est pas pour le monde comme une forme en vertu de laquelle celui-ci aurait son actualité et sa perfection, mais il le produit

[1] Causa infinita activa necessitate naturæ non compatitur sibi aliquid contrarium..... Deus autem est libere et voluntarie agens respectu omnium, quæ sunt extra ipsum, et ideo compatitur malum. (*In* lib. I, dist. II, q. 1, versus finem.)

comme cause efficiente. De plus, bien que comme créateur Dieu produise ce qui a avec lui une certaine ressemblance, par conséquent l'être et le bien, il répugne toutefois à son être absolu de communiquer aux êtres qu'il produit sa propre nature. Ces êtres ne peuvent donc posséder qu'un être relatif, une bonté et une perfection relatives, en sorte qu'avec l'être fini ils doivent contenir du mal relatif et des imperfections relatives [1].

Nous n'avons pas besoin de montrer combien ces explications de Cajétan s'accordent avec la doctrine de saint Thomas. Néanmoins, pour compléter cette preuve, voyons comment le Docteur angélique établit en une autre occasion que Dieu, bien qu'il possède une puissance illimitée, ne peut rien produire qui soit infini comme lui-même. Si par infini nous entendons ce qui est sans limite ou illimité, les êtres créés peuvent sans doute être infinis *sous quelque rapport.* Ainsi l'esprit est libre de ces limites qui sont posées aux choses matérielles, et non-seulement l'esprit, mais encore le corps peut durer sans fin. Cependant, aucun être créé ne peut être infini absolument ou *sous tout rapport.* Un être absolument infini ne peut manquer de rien qui soit être ou perfection : c'est pourquoi il faut qu'il soit l'Être même et dès lors qu'il existe nécessairement et par lui-même; car pour celui qui est l'Être même l'être est essence. Par conséquent, pour créer un être infini, Dieu devrait produire un être existant par lui-même et qui par là même n'aurait pas reçu de lui son existence. Mais la puissance infinie de Dieu ne s'étend pas aux choses qui impliquent contradiction [2] (n. 313 et ss.).

[1] *In Summ. S. Thom.*, p. I, q. 2, a. 3.

[2] Hoc est contra rationem facti, quod essentia rei sit ipsum esse ejus, quia esse subsistens non est esse creatum : unde contra rationem facti est, quod sit simpliciter infinitum. Sicut ergo Deus, licet habeat potentiam infinitam, non tamen potest facere aliquid non factum (hoc enim esset contradictoria esse simul); ita non potest facere aliquid infinitum simpliciter. (*Summ.*, p. I, q. 7, a. 2, ad 1.)

III.

Unité de Dieu.

963. Par unité de Dieu nous entendons ici, non l'unité d'essence qui se confond en lui avec la simplicité, mais l'unité numérique, en d'autres termes l'unicité. En faveur de cette unité, on trouve chez Aristote deux arguments, fondés toutefois l'un et l'autre sur la même idée. Après avoir prouvé, dans la Physique, que tout mouvement et tout changement multiples, qui ont lieu dans le monde des corps, supposent le mouvement ininterrompu d'un suprême mobile (du ciel), il conclut que l'auteur de ce mouvement doit lui-même être unique. Il appuie cette preuve sur ce principe que ce qui existe par la nature même (ce qui n'a pas été fait arbitrairement) est toujours ce qu'il y a de meilleur [1]. Ce principe suppose cette vérité profonde que l'ordre et la perfection, qui sont pour nous l'expression de la raison et de la sagesse, mais que nous ne pouvons pas toujours réaliser, dominent dans l'univers comme une loi éternelle. Or l'univers est meilleur et plus parfait, si le multiple dépend d'un seul principe, que s'il dépendait de plusieurs. Encore donc que nous puissions concevoir plus d'un mobile suprême, ou plusieurs moteurs de l'unique mobile suprême, nous devrions néanmoins nous prononcer pour un seul, parce que cette constitution du monde est plus parfaite. De même, dans la Métaphysique où il traite de la fin et de l'ordre de l'univers, il donne à cette question la même solution, et, faisant allusion à un vers d'Homère, il s'exprime en ces termes : Il ne faut pas que les choses soient mal gouvernées ;

[1] Ἐν γὰρ τοῖς φύσει δεῖ τὸ πεπερασμένον καὶ τὸ βέλτιον, ἐὰν ἐνδέχηται, ὑπάρχειν μᾶλλον. Ἱκανὸν δὲ, καὶ εἰ ἓν, ὃ πρῶτον τῶν ἀκίνητον ἀΐδιον ὂν, ἔσται τοῖς ἄλλοις ἀρχὴ κινήσεως. (*Phys.*, lib. VIII, c. 6.)

or le gouvernement de plusieurs n'est pas bon; donc le gouverneur du monde est unique [1].

De même que les saints Pères, pour prouver l'existence de Dieu, se servent principalement de la preuve appelée téléologique, de même ils établissent généralement l'unité de Dieu par l'ordre admirable et le gouvernement de l'univers. Au fond, ces deux arguments ne diffèrent guère l'un de l'autre. En effet, l'ordre dont on conclut l'existence d'un auteur souverainement sage du monde consiste précisément en ce que toutes choses sont reliées entre elles, de manière à former un tout bien ordonné. Si donc on peut conclure de cet ordre que la cause du monde ne peut être qu'un Être doué d'une haute sagesse, on peut également conclure de l'unité de la fin en vertu de laquelle cet ordre existe que cette cause doit être unique. Aussi Suarez, après avoir examiné cette démonstration avec beaucoup de soin, a-t-il cru qu'on peut en même temps établir par ce moyen l'existence de Dieu et son unité [2]. Sans doute, pour infirmer cet argument, on peut avoir recours à plus d'une supposition; mais aucune de ces hypothèses ne peut satisfaire l'esprit humain. En effet, si l'on supposait que plusieurs êtres auraient pu, en unissant leurs forces, produire ce monde d'après un plan commun, on devrait ou concevoir ces êtres comme dépendant tous d'un seul principe supérieur, et alors celui-ci serait seul vraiment Dieu, ou bien admettre qu'ils sont indépendants les uns des autres, mais alors, comme il est facile de le comprendre, on ne pourrait expliquer leur action commune dans l'organisation et le gouvernement du monde, qu'en recourant aux fictions les plus singulières. On pourrait objecter, en particulier, qu'on ne comprend pas comment chacun de ces êtres ne serait pas capable, à lui seul, de produire et de gouverner tout cet univers. Certes, chacun devrait

[1] Τὰ ὄντα οὐ βούλεται πολιτεύεσθαι κακῶς. Οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω. (*Metaph.*, lib. XII (al. XI), cap. ult.)

[2] *Metaph.*, disp. XXIX, sect. 2.

connaître parfaitement tout le plan du système du monde, avec tout ce qui naît et arrive en lui; car autrement comment pourrait-il, indépendamment des autres, diriger son action conformément à ce plan? Or on ne voit pas pourquoi cet être ne posséderait pas une puissance égale à cette sagesse. Mais, si un seul de ces êtres suffit pour produire et conserver le monde, il serait insensé d'en imaginer arbitrairement plusieurs. Nous sommes ainsi ramenés à l'axiome déjà mentionné : Il ne faut pas supposer plusieurs principes pour ce qui peut s'expliquer par un seul.

On pourrait cependant objecter encore et l'on a objecté réellement que, en dehors de l'auteur unique de ce monde, il pourrait y avoir plusieurs autres êtres, indépendants de lui, qui n'exerceraient aucune influence sur notre monde et dont chacun peut-être serait la cause d'un autre monde. Dans cette hypothèse, il serait toujours vrai que tous les êtres dont nous connaissons l'existence ont un auteur et maître commun. On pourrait se contenter de cela, en tant que cette preuve morale suffit à nous convaincre que nous devons reconnaître et adorer un Être souverainement sage et puissant comme seul Créateur et gouverneur de ce monde qui nous est connu. Toutefois alors nous n'aurions pas la certitude, fondée sur une démonstration rigoureuse, que notre créateur et maître est l'Être absolument suprême et que tout ce qui possède un être distinct de son être dépend de lui, vérité qui pourtant est d'une haute importance non-seulement pour la spéculation, mais encore pour le culte religieux que nous devons à Dieu. Aussi Suarez notamment accorde-t-il qu'une démonstration rigoureuse de cette vérité est impossible, si l'on ne considère que l'ordre de ce monde, et que, pour achever la démonstration, on doit plutôt se fonder sur la nature parfaite de l'être qui existe par lui-même et qui par là même est absolument indépendant[1].

[1] Fateor ex hac et præcedente objectione convinci, discursum fac-

Or, quoique saint Thomas cite les arguments mentionnés plus haut que l'on trouve chez Aristote [1], il développe, toutefois, plus particulièrement ceux qui se tirent de l'être absolu et de la perfection de Dieu [2]. Nous n'en étudierons ici que les plus saillants.

964. Nous avons reconnu, dans nos études précédentes, que l'être qui est la raison dernière des choses du monde doit exister par lui-même et dès-lors, nécessairement, qu'il est l'être pur, conséquemment infini. Or il s'agit de savoir s'il peut y avoir plusieurs êtres auxquels conviennent ces mêmes attributs. Supposé donc qu'il y en ait plusieurs, il faut qu'ils diffèrent les uns des autres ou quant à leur nature, c'est-à-dire au genre ou à l'espèce, ou bien, si leur nature est la même, quant au nombre. Dans le premier cas, la nécessité d'être, qui leur serait commune, se rapporterait en eux à ce par quoi chacun aurait la nature qui lui est propre, comme dans les animaux, par exemple, l'animalité se rapporte aux propriétés particulières qui distinguent les diverses espèces.

tum ad probandum, tantum esse unum ens improductum et reliqua omnia entia ab illo facta esse, non concludere absolute de omnibus entibus, sed de illis tantum, quæ in humanam cognitionem per discursum seu philosophiam naturalem cadere possunt, et ideo ut ratio universe concludat, necessario adhibenda est ostensio a priori. (*Loc. cit.*)

Pour que cette expression *a priori* ne soit pas mal comprise, nous ajoutons ici les paroles suivantes, tirées de la troisième section :

Supponendum est simpliciter loquendo, non posse demonstrari a priori, Deum esse, quia neque Deus habet causam sui esse, per quam a priori demonstretur, neque si haberet, ita exacte et perfecte a nobis cognoscitur Deus, ut ex propriis principiis (ut ita dicam) illum assequamur. Quamquam vero hoc ita sit, nihilominus postquam a posteriori aliquid de Deo demonstratum est, possumus ex uno attributo demonstrare a priori aliud..... Ad hunc ergo modum dicendum est, ex hoc attributo posse a priori demonstrari, præter illud non posse esse aliud ens necessarium et a se.

[1] *Cont. Gent.*, lib. I, c. 42, n. 3, 4, 6. — Cf. *Summ.*, p. I, q. 11, a. 3. Tertio.

[2] *Ibid.*, et in lib. I, dist. II, q. 1, a. 1. — Cf. Suarez, *loc. cit.*, et disp. XXX, sect. 10.

Or cela signifie que par cette nature particulière l'être nécessaire recevrait en chacun de ces êtres la détermination sans laquelle il ne pourrait pas exister. De même qu'il est impossible de trouver un animal ne possédant que l'animalité et non, en outre, telle et telle propriété spécifique qui distingue une espèce animale particulière, de même on ne pourrait concevoir l'existence d'un être nécessaire qui, outre cette nécessité d'être, n'aurait pas en même temps telle ou telle nature déterminée. Mais voilà une contradiction manifeste. En effet, la nécessité d'être implique, par sa notion même, tout ce qui est exigé pour l'existence, par conséquent aussi, et avant tout, la détermination. On ne peut donc pas la concevoir comme une propriété générique, mais il faut absolument la regarder comme une essence déterminée sous tout rapport [1]. Pour le même motif, il est également impossible que de tels êtres, possédant la même nature, soient distincts quant au nombre. Car, puisque les choses individuelles peuvent seules avoir l'existence actuelle (n. 167), il faut que tout être existant par lui-même et dès-lors nécessairement ait aussi, par la nécessité d'être, son individualité (sa détermination individuelle). En conséquence, pour qu'il y eût plusieurs êtres nécessaires, il faudrait qu'avec la nécessité d'être l'individualité fût multipliée en eux, ce qui est encore une contradiction ; car en vertu de sa nécessité, chacun aurait et en même temps n'aurait pas la détermination individuelle, chacun serait individuel et en même temps ne le serait pas [2].

Un être existant par lui-même se confond nécessairement avec l'Être pur. Mais l'Être pur ne peut être multiple ni quant à l'espèce ni quant au nombre. Pour qu'il fût multiple quant à l'espèce, il devait avoir diverses déterminations, modifiant sa qualité ou sa nature. Or l'Être ne

[1] *Contr. Gent.*, loc. cit., n. 8.
[2] *Ibid.*, n. 10.

peut recevoir de telles déterminations qu'en tant qu'il serait restreint ou limité dans son essence; donc, dans l'être qui est être pur, ces déterminations sont impossibles. D'autre part, il ne peut être multiple quant au nombre. En effet, pour qu'il fût multiple quant au nombre, il faudrait que son essence fût posée plus d'une fois. Or cela n'est possible que dans les choses où l'essence et l'existence ne sont pas identiques d'une manière absolue (*simpliciter*). Assurément, par essence nous devons entendre, non le concept même, mais bien l'objet ou le contenu du concept. Une essence est donc posée plus d'une fois, si ce que renferme le concept existe plus d'une fois dans la réalité, si ce qui est *un* quant au concept est multiple quant à l'être ou à l'existence. Or cela n'est possible que si l'existence n'est pas renfermée dans le concept, ou si, à cet égard, elle est distincte de l'essence. Car, comme tout ce qui existe est nécessairement individuel, il faut aussi que le concept d'un être existant contienne toujours avec l'existence l'individualité, de telle sorte que, si l'on ne peut concevoir un être que comme existant, on ne peut non plus le concevoir que comme étant tel être individuel. Or, dans un être qui est être pur, partant l'Être même, le concept implique l'existence, ou mieux, ce que renferme le concept, l'essence, n'est en lui autre chose qu'existence et actualité. Donc, concevoir une telle essence comme multipliée, ce serait la même chose que de penser plusieurs êtres qui non-seulement seraient les mêmes quant à la nature et qui, par conséquent, seraient un même être dans le concept, mais auxquels la même existence serait commune; ce qui est tout à fait absurde, parce que tout être subsistant en soi, pour être distinct d'un autre, doit au moins avoir une existence propre[1].

965. L'unité de Dieu se prouve aussi par la perfection

[1] *Contr. Gent.*, loc. cit., n. 9, 11, 12. — *Summ.*, loc. cit. — Cf. plus haut, n. 170.

absolue ou l'infinité de l'être qui existe par lui-même. En effet, si, en admettant plusieurs êtres existants par eux-mêmes, on supposait en eux une certaine diversité de nature, il faudrait que ce qui serait propre à chacun fût ou une perfection ou le manque d'une perfection. Or il est évident que, dans le premier cas, aucun de ces êtres ne serait absolument parfait, et que, dans le second cas, tous au moins ne le seraient pas. Aucun de ces êtres ne serait absolument parfait, si chacun possédait une perfection qui lui fût propre ; car alors chacun manquerait de la perfection propre à l'autre. Et il est clair que tous ces êtres ne seraient pas absolument parfaits, si l'un se distinguait de l'autre, parce qu'il manquerait d'une perfection. Mais ne pourrait-on pas concevoir plusieurs êtres absolument parfaits de même nature, en sorte que l'Être divin fût multiple seulement selon le nombre ? Plus haut, saint Thomas prouvait le contraire, en faisant abstraction de sa théorie relative au principe de l'individuation ; ici il fait intervenir cette doctrine. Il n'y a que les choses ayant pour *substratum* la matière, ou du moins quelque chose de potentiel semblable à la matière, qui puissent être multipliées quant au nombre, si elles ont la même nature ; les substances immatérielles se distinguent les unes des autres même quant à l'espèce. Si donc plusieurs espèces d'êtres absolument parfaits sont impossibles, on ne peut non plus concevoir plusieurs individus absolument parfaits ; car évidemment l'Être absolument parfait et dès-lors entièrement indépendant ne peut être regardé comme matériel [1]. Mais

[1] Si dicatur, quod illa differentia (qua plures dii differrent) est eadem secundum speciem in utroque, sed differens numero ; contra : Quidquid est ejusdem speciei non dividitur secundum numerum nisi secundum divisionem materiæ vel alicujus potentialitatis. Ergo et illa differentia est eadem secundum speciem differens numero. Oportebit ergo quod in Deo sit aliquid potentiale et sic ens diminutum et dependens ad aliud : quod est contra rationem primi entis. (In lib. I, dist. II, q. 1, a. 1.) — Cf. *Contr. Gent.*, loc. cit., n. 12.

il est à remarquer que la même vérité se prouve avec la même facilité, si l'on adopte sur le principe d'individuation une autre opinion. D'après Scot, ce qui donne à chaque chose sa détermination individuelle est une réalité positive qu'elle possède en dehors de l'essence commune aux choses de même espèce. En conséquence, il ne pourrait y avoir plusieurs êtres absolument parfaits que si chacun était distinct de l'autre par une réalité qui lui fût propre ; or, comme nous l'avons montré plus haut, cela détruirait en tous la perfection absolue. Enfin si, avec Suarez et d'autres, l'on admet que, pour expliquer l'individualité, on n'a pas besoin de recourir à un principe particulier, mais que toute chose est individuelle par là même qu'elle a un être qui lui est propre, il faut sans doute renoncer à trouver, par le moyen que nous venons d'indiquer, une nouvelle preuve en faveur de l'unité divine. Toutefois les autres preuves gagnent alors en clarté et en force démonstrative. On doit alors reconnaître la valeur de ces arguments d'autant plus que, d'après cette opinion, l'individualité est donnée non-seulement *avec* l'existence, mais *par* l'existence même, conséquemment en Dieu par l'essence.

Contre l'argumentation de saint Thomas, on a objecté qu'elle est fondée uniquement sur la fausse doctrine qui admet une distinction réelle entre l'essence et l'individualité. Mais nous avons déjà montré que saint Thomas et toute la scolastique non-seulement n'admettent pas une telle distinction, mais encore la combattent de la manière la plus formelle. En parlant de l'unité de Dieu, il dit, à la vérité, que si un homme, par exemple Socrate, était tel homme individuel par cela même par quoi il est homme, il ne pourrait pas plus y avoir plusieurs hommes que plusieurs Socrates [1]. Cependant il ne s'ensuit pas qu'en So-

[1] Manifestum est, quod illud, unde aliquid singulare est hoc aliquid, nullo modo est multis communicabile. Illud enim unde Socrates est homo, multis communicari potest, sed id, unde est hic homo,

crate ce par quoi il est homme soit distinct, comme une chose l'est d'une autre, de ce par quoi il est tel homme individuel. Ces paroles impliquent seulement que nous pouvons considérer en Socrate la nature humaine, en faisant abstraction de ce qui lui est propre comme individu, et former ainsi le concept universel d'homme, concept qui ne se confond pas avec celui de Socrate. Pour cela il suffit qu'il y ait entre la nature et l'individualité une distinction virtuelle. Et puisque l'universel (l'homme en général) ne peut aucunement exister comme tel, il ne peut non plus se trouver dans les individus existants comme une chose avec laquelle se combinerait la propriété qui les distingue en tant qu'individus, mais l'universel existe individuellement en tant qu'il est, en chaque individu, actué d'une manière particulière. Or, comme nous l'avons déjà montré, cela ne peut avoir lieu en Dieu, parce que, étant l'Être même, c'est par lui-même, ou en vertu de son essence, qu'il existe et que, par conséquent, il est individuel. En Dieu donc ce par quoi il est Dieu est absolument identique, même quant au concept, avec ce par quoi il est tel Dieu déterminé : l'un et l'autre est son aséité. Il est Dieu, parce que l'être est pour lui essence; et c'est par la même raison qu'il est ce Dieu déterminé qui n'a point à côté de lui d'autres dieux. Cette argumentation met donc de nouveau en lumière ce que nous avons signalé comme le fondement de la doctrine relative à l'universel, savoir, que les choses ne peuvent être conçues comme universelles que parce qu'elles n'existent pas, comme Dieu, par elles-mêmes (n. 171).

non potest communicari nisi uni tantum. Si ergo Socrates per id esset homo, per quod est hic homo, sicut non possunt esse plures Socrates, ita nec possent esse plures homines. Hoc autem convenit Deo : nam ipse Deus est sua natura, ut supra ostensum est (q. 3, a. 3). Secundum igitur idem est Deus et hic Deus. Impossibile est igitur, esse plures deos. (*Summ.*, p. I, q. 11, a. 3.)

IV.

Dieu est un être intelligent, souverainement heureux par lui-même.

966. Quoique nous ne puissions d'abord connaître l'existence et même les attributs de Dieu que par ses œuvres, toutefois, comme le faisait observer plus haut Suarez, cette connaissance *à posteriori* étant supposée, nous pouvons encore avoir de Dieu une certaine connaissance *à priori*, en ce sens qu'en réfléchissant sur ce que nous savons déjà de Dieu par les choses créées, nous pouvons obtenir des notions plus approfondies sur son essence et ses opérations. Aussi la vérité qui nous occupe dans ce paragraphe est-elle prouvée par l'une et l'autre méthode. Les œuvres de Dieu sont telles qu'elles supposent dans leur cause non-seulement la puissance, mais encore l'intelligence. D'autre part, encore que cet attribut ne se manifestât point dans la création, il nous faudrait pourtant le reconnaître en Dieu à cause du caractère absolu de son être que nous avons considéré jusqu'ici. C'est à cette double pensée qu'on peut réduire les diverses preuves que nous trouvons chez les scolastiques.

La première de ces preuves est déjà contenue dans ce que nous avons dit de l'ordre et du gouvernement de l'univers. Or, connaître ainsi l'existence de Dieu, c'est reconnaître que le monde a été ordonné et est continuellement gouverné par un être doué d'une sagesse égale à sa puissance. A cette preuve se rattachent intimement deux autres qu'expose encore saint Thomas. Dans la nature entière, dit-il, on trouve une activité qui tend à des fins déterminées. Mais les substances naturelles ou n'ont aucune connaissance ou du moins sont dépourvues de celle qui est nécessaire pour qu'elles se proposent elles-mêmes des fins.

Il faut donc qu'elles soient déterminées par un autre être à agir conformément à leurs fins. Et comme ces opérations ont leur fondement dans la nature même des choses, cet autre être ne peut être que Celui qui est l'auteur de leur existence. Or, si Dieu détermine les fins que poursuit la nature, il faut qu'il opère lui-même avec conscience et intelligence[1]. Si nous portons ensuite notre attention sur les êtres doués de raison, ceux-ci ont, il est vrai, une certaine sphère d'activité où ils se meuvent librement; mais ils dépendent néanmoins de l'Être immuable par qui se meut tout ce qui est sujet au changement. Par conséquent, ce premier moteur, qui dirige aussi les êtres raisonnables, doit être lui-même doué d'intelligence. En effet, là où l'ordre règne entre les êtres actifs, l'être privé d'intelligence est subordonné à l'être intelligent, tandis que l'être intelligent dépend, non de ce qui n'est pas intelligent, mais d'une intelligence supérieure[2].

967. Il est encore un autre argument que nous ne devons pas passer sous silence, bien qu'il soit très-connu, parce que, d'une part, il sert aussi à nous faire connaître les autres perfections divines et que, de l'autre, il importe de

[1] Omne quod tendit determinate in aliquem finem aut ipsum præstituit sibi finem aut præstituitur sibi finis ab alio : alias non magis in hunc quam in illum finem tenderet. Naturalia autem tendunt in fines determinatos... Quum ergo ipsa non præstituant sibi finem, quia rationem finis non cognoscunt, oportet quod eis præstituatur finis ab alio, qui sit naturæ institutor. Hic autem est, qui præbet omnibus esse et est per se necesse esse, quem Deum dicimus. Non autem posset naturæ finem præstituere nisi intelligeret. Deus igitur est intelligens. (*Contr. Gent.*, lib. I, c. 43, n. 6.)

[2] In nullo ordine moventium invenitur, quod movens per intellectum sit instrumentum ejus, quod movet absque intellectu, sed magis e converso. Omnia autem moventia, quæ sunt in mundo, comparantur ad primum movens, quod est Deus, sicut instrumenta ad agens principale. Quum igitur in mundo inveniantur multa moventia per intellectum, impossibile est, quod primum movens moveat absque intellectu : necesse est igitur, Deum esse intelligentem. (*Ibid.*, n. 3.)

prévenir une méprise à laquelle il peut donner lieu. Voici cet argument : Dieu ne pourrait pas être la cause de toutes les causes ni l'être par lequel tout existe, s'il ne possédait pas, de la manière qui lui est propre, toutes les perfections que renferme l'univers. Or, comme parmi les perfections que possèdent les êtres du monde l'intelligence est la plus haute, il faut qu'elle convienne plus que toutes les autres à l'Être suprême [1]. Or cette preuve perdrait toute sa force et toute sa valeur si, dans la crainte d'affirmer de Dieu ce qui est propre aux créatures, on disait que Dieu peut être nommé une nature intelligente, non parce qu'il connaît et veut lui-même, mais parce qu'il est la cause d'êtres qui connaissent et veulent, à l'exemple d'une pierre qu'on appellerait ignée, parce que, en la frappant d'un briquet, on en fait jaillir des étincelles. En expliquant ainsi cette preuve, non-seulement on la transformerait en une *tautologie* qui ne dit rien, mais encore on émettrait un principe tout à fait erroné; car ce serait faire de Dieu le principe indicible ou ineffable de toutes choses, mais dans un sens complétement absurde. Alors, en effet, Dieu serait indicible, non parce qu'il possède les perfections, que nous affirmons de lui, d'une manière plus haute que ne l'expriment nos paroles, mais plutôt parce que nous ne pourrions affirmer de sa nature absolument rien de positif. Cette opinion, déjà condamnable en elle-même, conduirait encore facilement à dire que Dieu considéré en lui-même, indépendamment du monde, est un être indéterminé, tellement qu'il serait ce qu'expriment les noms que nous lui donnons seulement en tant que les choses finies qui existent proprement émanent de lui et qu'en conséquence il l'est devenu en elles [2].

[1] *Contr. Gent.*, lib. I, c. 43, n. 5.

[2] Alii dixerunt, quod per hoc, quod Deo scientiam attribuimus vel aliquid hujusmodi, nihil in eo ponimus; sed significamus ipsum esse causam scientiæ in rebus creatis, ut ex hoc dicatur Deus sciens, quia

Or il est clair qu'en attribuant à Dieu diverses perfections, nous n'avons nullement l'intention de le présenter seulement comme la cause de ces perfections. Car nous le reconnaissons aussi comme la cause de tout changement qui a lieu dans le monde ; néanmoins nous n'affirmons pas de lui le changement, mais nous nions plutôt qu'il soit sujet à aucun changement. En disant donc que Dieu est un être intelligent, nous avons l'intention de lui attribuer les perfections des substances raisonnables comme des propriétés qui conviennent à son être. Et quoique nous sachions qu'il possède ces perfections, parce que nous les trouvons dans les choses qu'il a produites, toutefois nous ne croyons nullement que ce soit pour cette raison qu'elles sont en lui et qu'elles doivent lui être attribuées. Il n'est pas connaissant, parce qu'il a créé des êtres qui connaissent, mais nous jugeons qu'il n'a pu créer des êtres raisonnables sans qu'il soit lui-même doué d'intelligence. Et certes nous ne sommes pas dans l'erreur en jugeant ainsi ; car il est évident que la cause doit posséder, d'une manière correspondant à sa nature, tout ce qu'il y a de perfection dans ses effets. Ainsi, bien que nous ne puissions pas, en nous fondant sur ce que Dieu a produit des substances organiques, concevoir en lui la végétation, nous devons pourtant le concevoir comme vivant ou doué de vie. Par conséquent, tous les noms qui désignent les perfections des créatures d'une manière absolue, c'est-à-dire sans

scientiam creaturis infundit. Sed quamvis hoc possit esse aliqua ratio veritatis hujus propositionis, qua dicitur : Deus est sciens, — quia scientiam causat, non tamen potest esse tota ratio veritatis propter duo. Primo quia eadem ratione de Deo prædicari posset, quidquid in rebus causat, ut diceretur moveri, quia causat motum in rebus, quod tamen non dicitur. Secundo quia ea, quæ dicuntur de causis et causatis, non ex hoc causis inesse dicuntur propter causata, sed potius causatis insunt propter hoc, quod inveniuntur in causis, sicut ex hoc quod ignis est calidus, caliditatem influit aëri et non e converso : et similiter Deus ex hoc, quod naturam scientificam habet, scientiam nobis infundit et non e converso. (*De Verit.*, q. 2, a. 1.)

exprimer en même temps le caractère particulier qu'elles ont dans les créatures, sont affirmés de Dieu selon leur signification propre, en sorte que nous attribuons à Dieu ce qu'ils signifient dans son sens le plus entier et le plus vrai; cela n'empêche point, comme nous venons de le rappeler, qu'en nous servant de ces noms, lorsque nous parlons de Dieu et des créatures, nous ne puissions pas les entendre dans le même sens, mais seulement dans un sens analogique. Car, en traitant de cette analogie, nous avons montré que cela même qui est exprimé par ces noms convient à Dieu dans un sens éminent et sous ce rapport dans le sens le plus vrai (n. 41, 59). De même donc que Dieu *est* d'une manière éminente et absolue, tandis que nous ne sommes que d'une manière subordonnée et relative, parce qu'il est impossible de distinguer en lui, comme en nous qui pouvons être et n'être pas, la possibilité d'exister et l'existence actuelle (n. 546); de même sa science est aussi la science la plus vraie, tandis que la nôtre n'en est qu'une faible analogie, parce que la science divine ne s'est pas développée d'une puissance, mais qu'elle est dès le principe connaissance parfaitement actuelle et pure. Mais ceci nous conduit à la preuve qui se fonde sur la perfection de l'Être divin.

968. Déjà Aristote cherchait à démontrer la spiritualité ou l'immatérialité de Dieu, en partant de son infinité. Voici comment il résume en peu de mots, dans la métaphysique, ce qu'il avait dans ce but développé plus longuement à la fin de la physique : le premier principe du mouvement, étant éternellement actif, doit être d'une puissance sans limites. Or une force infinie ne peut demeurer dans un être corporel, parce que tout corps est nécessairement fini et qu'un être fini ne peut avoir une force infinie [1]. La pre-

[1] Μέγεθος οὐδὲν ἐνδέχεται ἔχειν ταύτην οὐσίαν, ἀλλὰ ἀμερὴς καὶ ἀδιαίρετός ἐστι· κινεῖ γὰρ τὸν ἄπειρον χρόνον. Οὐδὲν δ' ἔχει δύναμιν ἄπειρον πεπερασμένον. (*Metaph.*, lib. XII (al. XI), c. 7.)

mière de ces propositions est encore fondée sur cette hypothèse erronée qu'il existe un mouvement éternel. D'ailleurs, la manière dont Aristote cherche à prouver, par la nature du mouvement physique, sa seconde proposition, savoir, qu'une puissance infinie ne peut être dans un corps, souffre les plus grandes difficultés [1]. Néanmoins au fond de cette proposition on trouve une idée vraie, c'est qu'une force infinie suppose une essence infinie [2]. Aussi lorsque, avec saint Thomas, on prouve l'infinité de la puissance de Dieu, non par le mouvement éternel du monde, mais plutôt par la nature de la cause suprême de tout ce qui est, est-on en droit de conclure que cette puissance ne peut avoir un sujet fini et qu'en conséquence Dieu ne peut être d'une nature corporelle. D'autre part, un corps, étant toujours fini, non-seulement ne peut avoir une force infinie comme une propriété, mais encore il ne peut être sujet d'une substance spirituelle qui serait infinie en puissance. Or une substance qui est infinie quant à l'être ne peut devenir la forme ou l'âme d'un corps. En effet, quoique l'âme puisse avoir un être supérieur à celui des corps, toutefois son union avec le corps suppose que le corps lui est nécessaire pour opérer et même pour exister de la manière qui lui est naturelle. Or, certainement, une telle nécessité ne peut se concevoir dans un être spirituel dans lequel la puissance d'opérer et l'être même sont sans limites. Par conséquent Dieu n'est pas corps, et même il n'a pas de corps [3].

969. Au paragraphe précédent, nous avons établi l'infinité de Dieu, non en nous appuyant d'abord sur sa puissance sans limites, mais immédiatement par cette actualité

[1] S. Thom., *Contr. Gent.*, lib. I, c. 20.—Cajet., *Opuscul. de Dei gloriosi infinitate.* — Suarez, *Metaph.*, disp. XXX, sect. 4.

[2] Virtus infinita non potest esse in essentia finita : quia unumquodque agit per suam formam, quæ vel est essentia ejus vel pars essentiæ. (*Contr. Gent.*, lib. I, c. 43, n. 9.)

[3] Suarez, *de Deo*, lib. I, c. 5, n. 4.

pure en vertu de laquelle Dieu est l'être même. De cette même perfection on peut aussi déduire immédiatement la pure spiritualité de Dieu, et sans aucun doute Aristote, qui indique brièvement cette preuve, aurait mieux fait de s'y tenir. Aussi, dans la philosophie de saint Thomas, cet argument est toujours au premier plan, pour établir soit l'immatérialité soit la science de Dieu.

Que Dieu ne soit pas *corps*, cela découle sans aucune difficulté de sa liberté de toute potentialité; car le corps, étant étendu et composé de parties intégrantes, est mobile, divisible et par là même sujet à toutes sortes de changements [1]. D'après l'opinion commune et incontestablement seule fondée en raison, il est de la nature de toute substance composée de matière et de forme d'être étendue et divisible, partant d'être corps (n. 683). D'après cela, nous saurions déjà avec certitude, par la preuve indiquée, que Dieu est un être absolument *immatériel*. Cependant, comme certains philosophes étaient d'avis que l'esprit contient aussi, comme *substratum*, une certaine matière, les scolastiques prouvent encore plus particulièrement que très-certainement, quoi qu'il en soit des esprits créés, en Dieu du moins aucune espèce de matière ne peut être admise. En effet, de quelque manière qu'on conçoive cette matière spirituelle, pour la distinguer d'avec la matière propre aux corps, elle doit se rapporter à la forme comme une puissance réelle ayant par elle son actualité. Or un être qui existe nécessairement par lui-même ne peut aucunement comprendre une telle puissance [2]. Car l'idée même de l'*aséité* exige qu'un tel être soit actualité selon tout ce qui le cons-

[1] *Summ.*, p. I, q. 3, a. 1. — *Cont. Gent.*, lib. I, c. 20, n. 1, 2, 3.

[2] Materia est id, quod est in potentia. Ostensum est autem, quod Deus est purus actus, non habens aliquid de potentialitate. Unde impossibile est, quod Deus sit compositus ex materia et forma. (S. Thom., *Summ.*, p. I, q. 3, a. 2.) — Cf. *Contr. Gent.*, lib. I, c. 16. — *Greg. a Val.*, disp. I, q. 3, p. 2.

titue. Et certes, s'il se composait de matière et de forme, non-seulement la matière dépendrait dans son existence de la forme, mais encore celle-ci présupposerait la matière comme un *substratum* qui lui serait naturel et sous ce rapport du moins nécessaire. Alors l'être même, semblable à quelque autre tout que ce soit, n'existerait que par ses parties (n. 684). Or, si aucune de ces parties ne suffit à elle-même pour exister, à plus forte raison l'une ne peut-elle pas être la cause productrice de l'autre, mais les deux supposent quelque chose de supérieur qui soit pour elles principe de leur être et de leur union. Voilà pourquoi un tel être n'a aucune nécessité intrinsèque d'exister ; il persévère dans l'existence par la puissance à laquelle il doit son origine.

C'est ainsi qu'il faut entendre saint Thomas, quand il dit que tout être composé exige une cause qui unisse ses parties, et qu'ainsi il peut de nouveau être dissous [1]. Il ne veut, en s'exprimant ainsi, que faire comprendre la dépendance dans l'être d'une substance qui n'est pas simple, et nullement dire que les parties du composé aient dû préexister pour être ensuite réunies par un principe quelconque ni même qn'elles puissent, à proprement parler, être séparées et persister après leur séparation. C'est pourquoi on peut ramener cette preuve à celle dans laquelle on établit qu'un être, possédant son actualité et sa perfection par une forme qui n'est pas l'essence entière, mais seulement une partie, n'est pas ce qu'il est en vertu de son essence, mais par *participation* [2]. Car, dans le langage des scolastiques, cela signifie simplement qu'un tel être n'existe pas

[1] *Contr. Gent.*, lib. I, c. 18.

[2] Omne compositum ex materia et forma est perfectum et bonum per suam formam : unde oportet quod sit bonum per participationem, secundum quod materia participat formam. Primum autem bonum et optimum, quod Deus est, non est bonum per participationem. Unde impossibile est, quod Deus sit compositus ex materia et forma. (*Summ.*, loc. cit.)

par lui-même, mais qu'il existe et qu'il dure en tant que la forme est dans la matière. Puisque la matière ne produit pas la forme, et que la forme n'est pas la cause de la matière, l'être ainsi composé a besoin, pour exister, d'avoir sa cause hors de lui.

970. De l'immatérialité divine, saint Thomas conclut, en se fondant sur un principe déjà connu de nous, que Dieu doit posséder la science la plus parfaite [1]. Les études auxquelles nous nous sommes livrés sur l'être distinctif et l'activité des substances naturelles, des esprits et de Dieu, ont de plus en plus éclairci ce que nous avons dit dès la première dissertation, pour expliquer et prouver ce principe (n. 27 et ss.), en sorte qu'il suffit maintenant de peu de mots pour en mettre pleinement en lumière la profonde vérité. Selon ce principe, un être est connaissant dans la mesure qu'il triomphe de l'imperfection inhérente aux choses matérielles. Or en quoi consiste cette imperfection? La matière en elle-même est indéterminée, sans existence et sans activité; voilà pourquoi les corps, bien que par la forme ils soient déterminés, actuels et actifs, sont toujours sujets au changement, bornés et dépendants dans leur être et dans leurs opérations. Toutefois les substances naturelles les plus parfaites, qui seules ont quelque connaissance, possèdent aussi, en vertu de leur unité organique, une détermination plus haute, un être plus riche et une activité non-seulement plus variée, mais aussi plus noble, et ce n'est que par là que nous comprenons comment elles ont la faculté de percevoir. En effet, cette faculté consiste en ce que les êtres qui en sont doués peuvent, par leur activité immanente, s'approprier les objets, selon leurs phénomènes, d'une manière idéale. La perception qui est limitée aux phénomènes conserve toujours le caractère propre aux choses matérielles;

[1] *Summ.*, p. I, q. 14, a. 1. — In lib. I, dist. XXXV, q. 1, a. 1. — *Quæst. disp. de verit.*, q. 2, a. 2. — *Contr. Gent.*, lib. I, c. 44, n. 4.

tandis que la raison, percevant l'essence immuable et les lois universelles de l'être, dépasse la sphère du matériel. Cette même victoire sur la matérialité, s'il est permis de parler ainsi, se montre aussi dans la nature du principe intellectuel. La substance spirituelle a une détermination et une simplicité qui soustraient son être essentiel à tout changement, la rendant ainsi indestructible et libre de la matière dans son être comme dans ses opérations. Or, si nous avons expliqué par cette liberté pourquoi l'esprit connaît en lui-même et dans les choses non-seulement des phénomènes, mais encore l'essence, non-seulement le particulier, mais encore l'universel, l'étendue de ce qui peut être l'objet de sa connaissance révèle la perfection de son être, comme la rapidité et la variété, avec lesquelles se succèdent en lui les pensées avec une régularité parfaite, ainsi que la fraîcheur qui ne vieillit jamais, montrent avec évidence qu'il possède une force d'une égale vigueur. Or Dieu unit une détermination qui le rend actualité pure et qui élève son être au-dessus de tout changement, à une plénitude d'être qui est infinité et à une activité aussi libre, aussi pure et aussi incommensurable que son existence. Il faut donc que sa science soit supérieure à toute autre science dans les mêmes proportions que les perfections divines qui en sont le principe dépassent les prérogatives de l'esprit créé. Mais ces mêmes perfections, c'est-à-dire l'actualité pure, la simplicité jointe à une plénitude infinie d'être, et l'activité éternelle font aussi de Dieu un être absolument intelligible. Par conséquent, le suprême intelligible étant identique en lui avec l'intelligence suprême, il doit, par la connaissance de lui-même, jouir de la plus haute vie intellectuelle, ou plutôt être cette vie même.

Saint Thomas nous conduit encore à la connaissance de la même vérité, en prenant une autre voie. Le premier être, cause de tous les autres, doit être le plus haut et le plus excellent de tous; car le parfait ne peut avoir sa cause dans ce

qui est imparfait, mais ce qui est imparfait doit dépendre dans son être de ce qui est parfait. Or, qu'il y ait quelque chose de supérieur au monde des corps, c'est une vérité évidente, prouvée par la connaissance qui de fait existe dans le monde. Par cette connaissance nous possédons des vérités intelligibles qui sont pour nous non-seulement certaines, mais encore plus certaines que les connaissances sensibles. Ce n'est que par l'intelligible qui est immuable et sous ce rapport éternel que nous avons la certitude des jugements qui ont pour objet les choses sensibles, mobiles et variables par elles-mêmes (n. 263). Or, bien qu'aux vérités intelligibles que nous connaissons ne corresponde pas toujours dans la réalité un être immatériel, il faut pourtant qu'il y ait dans la réalité quelque chose d'intelligible qui soit le fondement de ces vérités et de la certitude que nous en avons (n. 473 et ss.). Il y a donc un ordre de choses qui correspond à la connaissance intellectuelle, comme il y a un ordre de choses où la connaisance sensible trouve son objet. S'il en est ainsi, il y a dans la réalité quelque chose de supérieur aux corps qui sont sensibles, et Dieu ne serait pas l'être premier et le plus parfait, s'il était corps [1].

Mais non-seulement Dieu ne peut être d'une nature corporelle, mais encore il doit être l'intelligible absolument suprême. Comme le premier de tous les êtres et comme cause suprême, il est la cause du monde intelligible aussi bien que du monde sensible. Toutefois il n'est pas la cause du monde intelligible, en tant qu'il serait la somme ou l'ensemble des vérités que nous connaissons des choses, ni

[1] Cognitio intellectiva certior est, quam sensitiva. Invenitur autem aliquod objectum sensus in natura. Ergo et intellectus. Sed (Nam?) secundum ordinem objectorum est ordo potentiarum sicut et distinctio. Ergo super omnia sensibilia est aliquid intelligibile in rerum natura existens. Omne autem corpus in rebus existens est sensibile. Igitur super omnia corpora est aliquid accipere nobilius. Si igitur Deus est corpus, non erit primum et maximum ens. (*Contr. Gent.*, loc. cit., n. 5.)

même en tant qu'il serait ce qu'il y a de plus élevé, c'est-à-dire de plus universel dans ces vérités, mais il est l'être actuel de qui dépend aussi bien la vérité de l'intelligible connu que l'existence de l'intelligible connaissant (de l'esprit). Il est l'idée subsistante, l'idéal, existant dans la réalité, de tout être, et comme tel le fondement dernier de la possibilité et de la vérité de tout ce que nous pensons. Si donc tout mouvement et toute activité des êtres intellectuels procède de lui, il est impossible qu'il soit lui-même sans cette activité. Et certes, comme tout être actuel possède une activité correspondant à sa nature, quelle autre activité pourrions-nous admettre dans un tel être, si ce n'est l'activité intellectuelle?

971. Cette pensée nous ramène à la doctrine d'Aristote. Quoique ce philosophe n'ait pas été heureux, quand il cherchait à prouver que Dieu est une nature spirituelle, nous ne pouvons néanmoins refuser de souscrire à sa doctrine touchant la vie et la béatitude de Dieu. Nous croyons qu'il est d'autant plus opportun de nous étendre sur ce sujet que, de nos jours encore, on revient sans cesse sur cette question de savoir si la philosophie des païens, notamment celle de Socrate qui est la meilleure, est parvenue à la connaissance du Dieu conscient de lui-même et personnel. Voici donc l'argumentation d'Aristote.

Dans l'immense univers, tout mouvement ou toute succession de naissance et de corruption qui se règle sur le cours des astres a pour cause le mouvement circulaire de la plus haute sphère céleste. Cette sphère, qu'on nomme par excellence le ciel, reçoit son mouvement, comme toutes les autres, d'un être spirituel; et il semble qu'Aristote, de même que Platon, la considérait comme animée par cet esprit. Parlant tantôt du ciel, tantôt de l'Ange qui le meut, ou peut-être partout de l'un et de l'autre, en les considérant comme un même être, il l'appelle, pour l'opposer à Dieu, en tant que premier moteur ou moteur immobile,

le premier mû (*primum motum*), ou *le moteur mobile.* Nous avons déjà vu qu'Aristote entend par mouvement toute transition de la puissance à l'acte. Par conséquent, l'être céleste dont il parle est mû, parce que ses forces spirituelles sont mises en activité par Dieu, leur objet le plus élevé; car le premier moteur meut en tant qu'il est la vérité et le bien; puis il meut, parce que, rempli de la connaissance de cette vérité et de l'amour de ce bien, il répand sur toutes choses ce qu'il possède lui-même [1].

Or, dit Aristote en poursuivant, cet être céleste doit jouir d'une vie heureuse; car le bien-être consiste en général dans l'activité convenable des forces vitales : c'est pourquoi l'état de veille [2], la sensation et la connaissance sont agréables. Mais parmi les forces vitales les facultés intellectuelles sont les plus excellentes. Elles ont l'objet le plus sublime, ce qui est éternel et absolument parfait, et par là leur nature est telle qu'elles ne peuvent pas, comme les sens, être lésées et émoussées par une activité trop grande. Ainsi, tandis que, pour les sens, l'activité convenable qui cause le plaisir consiste dans une impression circonscrite quant à l'objet et au degré, elle consiste pour l'esprit dans une connaissance et un amour aussi intenses que possible de l'Être qui contient, dans une simplicité immuable, tout bien et toute beauté. Voilà pourquoi les joies que donnent les satisfactions spirituelles sont bien supérieures à toutes les voluptés sensibles. L'esprit qui meut le ciel doit être bienheureux; car il lui est donné de contempler toujours l'Être suprême et de jouir sans cesse de la béatitude dont nous n'avons ici-bas la jouissance qu'aux moments les plus heureux de notre vie [3].

[1] Κινεῖ (le premier moteur) δὲ ὡς ἐρώμενον · κινούμενον (le premier mû) δὲ τἄλλα κινεῖ. (*Metaph.*, lib. XII (al. XI), c. 7.)

[2] Aristote compare souvent au sommeil le repos ou l'inaction même des facultés spirituelles.

[3] Διαγωγὴ δ' ἐστὶν, οἵα τε ἡ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν. Οὕτω γὰρ ἀεὶ ἐκεῖνό ἐστιν. Ἡμῖν μὲν γὰρ ἀδύνατον · ἐπεὶ καὶ ἡδονὴ ἡ ἐνέργεια

Or, si cet esprit est heureux, à plus forte raison la béatitude doit-elle être le partage de celui dont la possession intellectuelle est la source de son bonheur. Cet intelligible suprême du moins, quoique non toute chose connue, doit être une substance supérieure à tous les esprits qui sont perfectionnés et rendus heureux par sa connaissance. Étant la raison dernière de toute vérité et de tout bien, il doit posséder, à un degré bien plus haut que tous les autres êtres, ce qu'il y a de meilleur et de plus beau, la contemplation de la vérité. Et si Dieu est l'Être immobile, c'est-à-dire l'Être actif uniquement par lui-même, c'est précisément parce que ce par quoi il est heureux dans une activité parfaite n'est pas quelque chose de distinct de lui-même. Aussi devons-nous incontestablement admettre en lui la vie la plus parfaite, car l'activité intellectuelle est vie ; or il est non-seulement actif, mais acte (ἐνέργεια). C'est donc à juste titre qu'on appelle Dieu l'Être vivant éternel et le plus parfait [1].

972. Aristote développe bientôt après avec plus de netteté la pensée qui se trouve déjà exprimée dans les réflexions qui précèdent, savoir, qu'en Dieu la connaissance n'est pas l'acte d'une faculté, mais activité pure, partant subsistante, en sorte qu'elle s'identifie avec l'essence et qu'elle est Dieu même. Or, comme Aristote se sert ici de la formule : Dieu est *la connaissance de la connaissance*, on a voulu y voir la preuve que le Stagirite ne concevait pas la divinité comme un être personnel, et l'on a com-

τούτου · καὶ διὰ τοῦτο ἐγρήγορσις, αἴσθησις, νόησις ἥδιστον. Ἐλπίδες δὲ καὶ μνῆμαι διὰ ταῦτα. Ἡ δὲ νόησις ἡ καθ' αὑτὴν τοῦ καθ' αὑτὸ ἄριστον · καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα. (*Metaph.*, lib. XII (al. XI), c. 7.)

[1] Εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς ἀεί, θαυμαστόν · εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμαστώτερον. Ἔχει δὲ ὧδε καὶ ζωὴ δέ γε ὑπάρχει. Ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή · ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια. Ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὑτὴν, ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀΐδιος. Φαμὲν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον ἀΐδιον, ἄριστον. (*Ibid.*)

paré cette thèse à la maxime des panthéistes modernes : Dieu est *le concept des concepts*. Cependant, sous plus d'un rapport, ces formules présentent la plus grande différence. En effet, quel sens faut-il donner à la formule d'Aristote d'après l'ensemble de sa doctrine ? Comme Dieu existe par lui-même, nous ne pouvons distinguer en lui la puissance d'exister d'avec son existence actuelle : son essence est actualité [1]. Pour la même raison, on ne peut admettre en lui aucun phénomène distinct d'avec son être ni aucune perfection accidentelle. Il est immédiatement par son essence tout ce qu'il est et peut être. Or si en tous les êtres vivants la vie, considérée comme principe vital, n'est autre que l'être même, il faut aussi qu'en Dieu, en qui l'essence et l'existence se confondent, la vie et l'activité vitale soient une même chose : de même que son existence est actualité sans mélange, de même sa vie est activité pure. Or toute activité vitale de l'esprit consiste à connaître et à vouloir; en conséquence les facultés vitales de l'esprit sont l'intelligence et la volonté. Or, si en Dieu il est impossible de distinguer l'intelligence, comme une faculté de connaître, d'avec la connaissance actuelle, si nous devons dire, au contraire, qu'en lui l'intelligence est activité pure de connaissance, parce qu'il est actualité selon tout son être, nous devons aussi concevoir son être même comme étant la connaissance subsistante [2]. Dès lors on

[1] Δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην, ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια. (*Metaph.*, lib. XII (al. XI), c. 6.

[2] Voici comment saint Thomas explique la doctrine d'Aristote : Actus intellectus, id est intelligere vita quædam est, et est perfectissimum, quod est in vita..... Sed illud primum, scilicet Deus est ipse actus : intellectus enim ejus est ipsum suum intelligere; alioquin compararetur ad illum sicut potentia ad actum. Ostensum autem est supra, quod substantia ejus est actus. Unde relinquitur, quod ipsa Dei substantia sit vita et actus ipsius optima et sempiterna, quæ est secundum se subsistens. (*In Metaph.*, lib. XII, lect. 8.) — *Cf. Summ.*, p. I, q. 14, a. 2 et 4.

comprend que la conscience par laquelle Dieu se connaît lui-même est science de la science, ou connaissance de la connaissance.

Il est inutile maintenant, ce semble, de prouver encore que dans cette doctrine Dieu n'apparaît pas comme un être purement idéal ou comme l'acte le plus parfait de l'esprit humain. Au contraire, en concevant l'Être divin comme connaissance pure, on affirme nettement que, comme il est l'être subsistant en lui-même, il est aussi la connaissance qui subsiste en elle-même. L'essence divine n'est pas substance de la manière dont l'est un être qui soutient des phénomènes; voilà précisément pourquoi elle l'est dans un sens plus excellent, en tant que pour elle être substance est synonyme d'exister pour soi, indépendamment de tout autre. N'est-ce pas précisément par cette indépendance parfaite en vertu de laquelle Dieu est connaissant purement par lui-même, qu'on explique pourquoi il doit être connaissance quant à son essence même?

Mais la différence entre cette νοήσεως νόησις dont parle Aristote et le concept des concepts de nos panthéistes se voit surtout, de la manière la plus manifeste, en ce qu'elle n'est pas obtenue peu-à-peu, mais qu'elle est dès le principe une réalité éternellement complète en elle-même. Le concept des concepts, tel que l'admettent les panthéistes, est le résultat d'un développement progressif dans lequel la pensée pure (non-développée), après être déchue d'elle-même, cherche d'abord à obtenir une certaine subsistance dans le monde des corps, et, en traversant tous les degrés de la vie naturelle, à s'élever à la subsistance plus parfaite de l'esprit jusqu'à ce qu'enfin, dans la conscience la plus haute d'elle-même, elle se trouve elle-même, c'est-à-dire la pensée, comme l'unité de toutes choses. Aristote, au contraire, pour déterminer la nature de la νόησις divine, se fonde précisément sur son opposition avec notre pensée conceptuelle. Celle-ci, pour arriver à une connaissance qui

satisfasse l'esprit, doit considérer, parmi les diverses choses que nous connaissons, tantôt l'une tantôt l'autre, jusqu'à ce qu'elle parvienne à percevoir un certain tout (une certaine unité dans le multiple). Elle n'arrive donc que peu-à-peu à la perfection qu'elle peut avoir. Au contraire, la connaissance divine, étant simple, est parfaite dès le principe; de toute éternité elle est en possession de son objet suprême, c'est-à-dire de l'être immuable, mais vivant et actif, identique à elle-même [1]. Ainsi donc, pour Aristote, la création du monde n'est pas la condition de la conscience que Dieu a de lui-même, mais tout au contraire la création du monde n'est possible que si cette connaissance de Dieu est déjà complète en elle-même. Si c'est là une conséquence qui découle des principes que nous venons d'exposer, ajoutons qu'Aristote l'avait déjà exprimée en termes plus formels. Après avoir établi que Dieu est vie intellectuelle et que cette vie est souverainement parfaite et éternelle, parce qu'elle ne se développe pas d'une puissance, mais qu'elle est en elle-même activité pure (n. 971), il rappelle de nouveau que l'actuel et le parfait est la condition du possible et de l'imparfait (du non-développé), et il blâme les Pythagoriciens qui niaient que le meilleur et le plus beau soit le premier. En observant, dit-il, que les plantes et les animaux se développent de la semence, ils auraient dû faire réflexion que la semence est le produi d'un être déjà parfait en lui-même [2]. C'est une chose digne

[1] Ἔτι δὴ λείπεται ἀπορία, εἰ σύνθετον τὸ νοούμενον. Μεταβάλλοι γὰρ ἂν ἐν τοῖς μέρεσι τοῦ ὅλου· ἢ ἀδιαίρετον πᾶν τὸ μὴ ἔχον ὕλην, ὥσπερ ὁ ἀνθρώπινος νοῦς· ἢ ὅγε τῶν συνθέτων ἔχει ἔν τινι χρόνῳ. Οὐ γὰρ ἀεὶ τὸ εὖ ἐν τῳδὶ ἢ ἐν τῳδὶ, ἀλλ' ἐν ὅλῳ τινὶ τὸ ἄριστον, ὂν ἄλλο τι. Οὕτως δ' ἔχει αὐτὴ αὑτῆς ἡ νόησις τὸν ἅπαντα αἰῶνα. (*Ibid.*, c. 9.)

[2] Ὅσοι δὲ ὑπολαμβάνουσιν, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Σπεύσιππος τὸ ἄριστον καὶ κάλλιστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι, διὰ τὸ καὶ τῶν φυτῶν καὶ τῶν ζώων τὰς ἀρχὰς αἴτια μὲν εἶναι, τὸ δὲ καλὸν καὶ τὸ τέλειον ἐν τοῖς ἐκ τούτων, οὐκ ὀρθῶς οἴονται. Τὸ γὰρ σπέρμα ἐξ ἑτέρων ἐστὶ προτέρων τελείων. (*Ibid.*, c. 7.)

de remarque qu'Aristote se prononce ici contre l'opinion qui admet que des espèces nouvelles de substances naturelles plus parfaites peuvent se former de la matière ; mais ce qui est de plus haute importance, c'est qu'il fait cette observation pour se justifier lui-même d'avoir regardé le principe absolu de toutes choses comme une intelligence éternellement complète dans sa vie par l'activité la plus parfaite. Cela montre, en effet, combien sa doctrine est opposée à l'erreur des panthéistes d'après laquelle Dieu, en tant que premier principe, est sans développement et ne parvient à la conscience de lui-même que dans la mesure que le monde se forme.

973. Mais voici qu'on a prétendu découvrir dans la doctrine d'Aristote une erreur qu'on pourrait regarder comme une exagération de la vérité dont nous venons de parler. On l'accuse donc d'avoir attribué à Dieu une science non-seulement indépendante du monde, mais encore bornée à lui-même, en niant que Dieu puisse connaître autre chose que sa propre vie. Par conséquent il aurait encore, comme du reste on l'a dit, nié toute providence. Si, en entendant cette accusation, on se souvient des réflexions qu'Aristote, comme nous l'avons vu, faisait sur la constitution et le gouvernement du monde par le premier être immuable, on doit la trouver bien étrange. Néanmoins elle semble avoir quelque fondement dans ce qu'il dit sur la science de Dieu, à l'endroit même où il l'appelle la science de la science. Bien que la connaissance soit l'activité vitale la plus noble, toutefois son excellence plus ou moins grande dépend de son objet. La connaissance, dit Aristote, se trouve même dans celui qui connaît ce qu'il y a de plus vil ; mais une telle connaissance est loin d'être une chose désirable. Au contraire, il y a des choses qu'il vaut mieux ne pas voir. Or, comme la connaissance divine est sans aucun doute la connaissance la plus parfaite, rien d'inférieur à Dieu ne peut être son objet. Il faudrait donc, ce

semble, que Dieu, pour n'avoir pas une connaissance imparfaite, ne connût rien hors de lui.

Cependant, dit saint Thomas, il est impossible que telle ait été l'opinion d'Aristote. En effet, il parle toujours de Dieu comme de la cause première par laquelle existe tout ce qui est; peu auparavant il l'avait encore appelé le principe de qui dépendent le ciel et la terre. Dieu ne se connaîtrait donc pas parfaitement, s'il ne se connaissait pas comme un tel principe, si, en conséquence, il ne connaissait pas tout ce qui dépend de lui. D'ailleurs, un profond penseur comme Aristote, comment n'aurait-il pas compris que la bassesse ou la malice de l'objet n'accuse pas toujours une imperfection dans la connaissance? Car on peut dire en deux manières que la perfection de la connaissance se détermine d'après l'objet. D'abord, en n'entendant par objet que l'objet propre qui seul est connu immédiatement et par lequel se connaît tout le reste. Toute raison est au-dessus des sens en tant qu'elle connaît l'intelligible. Mais pour l'intelligence humaine, c'est l'intelligible dans le sensible qui est l'objet propre, et c'est par là que sa connaissance est infiniment au-dessous de la connaissance de Dieu qui a pour objet immédiat sa propre essence, le suprême intelligible. Puis, on peut entendre par l'objet ce au-dessus de quoi rien de meilleur n'est connu. Citons quelques exemples. Lorsque certains naturalistes ne considèrent dans les choses que l'opération mécanique de forces matérielles, leur connaissance, même en tant qu'elle reste vraie, est toujours de peu d'importance. De même, si quelqu'un connaissait seulement ce qu'il y a de dégoûtant dans l'intempérance et ce qui inspire l'horreur dans un meurtre, il aurait une connaissance qu'il serait mieux de n'avoir point. Voici donc comment il faut entendre Aristote : La connaissance de Dieu est parfaite, parce qu'il connaît immédiatement sa propre essence qui est la lumière intelligible même et que dans cette lumière il connaît tout, par con-

séquent qu'il ne connaît rien d'une manière finie et restreinte. Dans le même sens saint Augustin déclare que Dieu ne perçoit rien hors de lui-même [1]; même les choses les plus basses qu'il connaisse, il les connaît par son essence, et voilà pourquoi toute connaissance est en lui en même temps connaissance de lui-même.

Du reste, comme il importe moins de savoir si Aristote a enseigné telle ou telle opinion fausse que de connaître si et jusqu'à quel point les principes de sa philosophie conduisent à l'erreur, nous ne nous étendrons pas ici, pour justifier son enseignement, sur sa doctrine touchant la science de Dieu. Remarquons seulement, en passant, qu'il loue Anaxagore de ce qu'il regarde le Νοῦς comme le principe qui fait naître toutes choses (n. 649), tandis qu'il rejette comme tout à fait absurde l'assertion d'Empédocle, disant que Dieu ne connaît pas les principes des choses naturelles [2]. Rappelons plutôt sa doctrine touchant l'activité finale de la nature, doctrine qu'Aristote non-seulement prouve longuement, mais qu'il fait intervenir sans cesse dans toute sa spéculation. En effet, que démontre cette activité qui tend à des fins déterminées, sinon qu'une sagesse qui embrasse tout a constitué la nature des choses et établi l'ordre dans tout l'univers? Si donc Aristote dit et répète bien des fois que *la nature* n'opère rien sans but, il déclare également que *Dieu* et *la nature* n'agissent jamais sans quelque intention [3]. D'ailleurs, de même qu'il remonte à Dieu pour expliquer la première constitution du monde, de même il attribue le gouvernement du monde à celui qui est son bien souverain non moins que sa cause. Selon lui, Dieu est pour le monde ce qu'un roi est pour son peuple, ce que le général est pour son armée, ce que le père de famille est pour la société domestique. Or, est-il possible de concilier, avec

[1] *Quæst.*, 83, p. 46.
[2] *Metaph.*, lib. III (al. II), c. 4.
[3] *De Cœlo*, lib. I, c. 4, tom. 32.

une telle idée sur le monde, la croyance à un Dieu qui, quoique souverainement heureux par la contemplation de lui-même, n'aurait aucune connaissance des êtres qui sont hors de lui?

974. Ces considérations nous amènent à un autre chef d'accusation. Supposé qu'Aristote ait eu des idées justes sur la science divine, il ne s'ensuit pas, dit-on, qu'il ait reconnu Dieu comme un être personnel. Car la personnalité exige non-seulement la connaissance intellectuelle, mais encore une volonté correspondante. C'est même dans la volonté que la personnalité se manifeste davantage, et si la conscience de soi-même est considérée comme la prérogative des êtres personnels, c'est précisément, parce qu'elle est le fondement du *libre arbitre* par lequel ils ont en leur puissance leurs actes et leurs omissions et par lequel ils se mettent, comme des êtres indépendants, en opposition les uns avec les autres. Or Aristote n'a presque fait aucune attention à la volonté; il a même nié la liberté divine.

Il n'est pas impossible, sur ce point, de dire encore quelque chose pour la justification d'Aristote. Ayant établi (au septième chapitre) que Dieu, comme cause première de tout changement, est la vérité absolue et le bien souverain, il démontre, comme nous l'avons vu, que Dieu doit être souverainement heureux, parce qu'il possède la vie la plus parfaite. Il aborde ensuite l'étude plus approfondie de la science divine. Dans le dernier chapitre, il pose de même cette question : De quelle manière Dieu est-il le bien souverain du monde? Or, comme il donne alors des explications d'après lesquelles Dieu est non-seulement, en tant que fin dernière, objet de l'appétit, mais encore gouverneur de l'univers, on peut dire, ce semble, qu'il a reconnu et même énergiquement proclamé la puissance de vouloir que possède Dieu. Certes, on ne peut nier que, dans cette exposition, Dieu ne soit toujours opposé au monde comme un être personnel et que la croyance à une providence

universelle n'y soit exprimée nettement. On ne peut, en effet, admettre qu'Aristote n'ait parlé du gouvernement de Dieu que dans un sens figuré, vu surtout qu'en une autre occasion, traitant de l'ordre moral, il déclare que Dieu opère au milieu de nous non-seulement avec justice, mais encore avec une bonté affectueuse. Quoique, en parlant du bonheur et de l'infortune des hommes, il donne faussement une certaine place au hasard à côté de l'intervention divine, ou que du moins il n'explique pas comment les choses fortuites servent à une providence plus haute, il déclare pourtant avec toute la netteté désirable que Dieu est un juge souverainement juste, récompensant les bons et châtiant les coupables [1]. Et comme Dieu, dit-il ailleurs [2], n'est pas sans prendre intérêt aux choses qui concernent les hommes, il doit se complaire dans leur sagesse et leur vertu.

Cependant il reste toujours vrai qu'Aristote, dans le livre cité de la Métaphysique, tandis qu'il donne des éclaircissements précis sur la nature de la connaissance divine et qu'il les prouve avec soin, n'entre pas dans une discussion semblable sur la volonté de Dieu, bien qu'une telle discussion eût été tout à fait opportune. Or, tandis qu'ici, en parlant du gouvernement du monde, il semble reconnaître une providence, bien qu'il se taise sur la liberté de la volonté divine, il soutient ailleurs, en traitant de l'origine et de la conservation de l'univers, que cette volonté est nécessaire [3]. C'est une thèse qui se rattache intimement à sa doctrine sur l'éternité du monde. Comme nous le verrons plus tard, il s'appuie sans doute, pour la prouver, sur ce qu'il répugnerait à l'essence du temps d'avoir un commencement ou une fin; toutefois il cherche aussi

[1] Τὸν θεὸν ἀξιοῦμεν κύριον ὄντα τῶν τοιούτων τοῖς ἀξίοις ἀπονέμειν καὶ τἀγαθὰ καὶ τὰ κακά..... (*Magn. Moral.*, lib. II, c. 8.)

[2] *Ethic. Nicom.*, lib. X, c. 8.

[3] *Phys.*, lib. VIII, c. 1 et 6. — Cf. *De Cœlo*, lib. II, c. 6.

à établir par la nature même de Dieu que le premier moteur n'a j'amais pu exister sans mouvoir. Car si, étant auparavant sans mouvoir, il avait commencé de mouvoir, un mouvement (changement) aurait eu lieu au dedans de lui-même. Or tout ce qui est mû est mû par un autre, ou du moins n'est pas mû purement par soi-même, mais un autre concourt à le mouvoir. Ainsi, de même que pour ce motif on doit, pour expliquer l'origine du mouvement, admettre que le premier moteur est immobile, de même on doit concevoir le moteur immobile comme mouvant de toute éternité. En conséquence, lorsque, dans sa Métaphysique, Aristote dit que Dieu est nécessairement actif, il entend parler non-seulement de l'activité interne par laquelle Dieu se connaît et s'aime lui-même, mais encore de son opération au dehors par laquelle existe le monde [1].

975. Averrhoës a donné de la doctrine d'Aristote une explication qui a une grande affinité avec la manière dont Günther conçoit la liberté divine. En Dieu, dit Averrhoës, il n'y a ni la nécessité, propre à la nature, qui détermine à opérer d'une manière uniforme, ni la liberté d'élection de l'esprit créé, qui implique toujours l'indétermination et la mutabilité; il a une manière d'opérer supérieure à l'une et à l'autre, mais incompréhensible pour nous, qui est tout à la fois libre et nécessaire [2]. D'autres philosophes, dont parle Suarez sans les nommer, expliquaient Aristote à peu près de la manière dont Knoodt procède à l'égard de Günther (n. 512). C'est seulement, disent-ils, pour la création on la non-création, ainsi que pour la constitution générale du monde, que Dieu n'avait pas la faculté de choisir; mais rien n'empêche d'admettre la liberté d'élection quant aux dispositions plus particulières [3]. Mais la réponse que

[1] *Metaph.*, lib. XII (al. XI), c. 7.
[2] *Destruct.*, disp. III et XI, dub. 1 et 2.
[3] Aliqui existimant Aristotelem credidisse Deum circa universale bonum universi et circa creationem ac generalem dispositionem et

plus haut nous avons opposée à Knoodt, Suarez l'adresse aux philosophes dont il parle. La liberté d'élection, disions-nous contre Knoodt, ne pourrait d'aucune manière être admise en Dieu si, comme il le prétend, elle était la forme vitale distinctive de l'esprit créé et synonyme de détermination arbitraire. De même, Suarez fait observer que, si Dieu produit le monde avec nécessité, parce que l'élection libre ne se conçoit pas dans un être qui est sans potentialité et dès-lors immuable, les opérations particulières de Dieu dans le gouvernement du monde ne pourraient pas plus être libres. Donc, lorsque Aristote parle de la providence de Dieu de telle façon qu'il semble reconnaître la liberté dans les œuvres de la volonté divine, on ne peut nier qu'en restant fidèle aux convictions qu'inspire la nature, il se met en contradiction avec les principes de sa philosophie.

Les scolastiques reconnaissent unanimement qu'Aristote a nié la liberté de Dieu dans la production du monde [1]. Souvent ils disent même que cette erreur est la source de la plupart des autres thèses erronées qu'ils avaient à redresser dans les écrits d'Aristote [2]. Mais ce qu'il importe principa-

ordinem ejus quadam naturali determinatione et necessitate operari, in aliis vero particularibus operibus posse libertate uti. Sed si ita sensit, non satis constanter locutus est, quia si immutabilitas repugnat libertati, in omnibus effectibus repugnabit; si autem non repugnat, neque in creatione universi immutabilitas excludet libertatem. (*Metaph.*, disp. xxx, sect. 16.)

[1] Scot., *Quodl.*, q. 7. — Hervæus, *De æternitate mundi*, q. 4. — Ferrar. in lib. II. — *Contr. Gent.*, c. 23. — Soto in lib. VIII. *Phys.*, c. 1. — Suarez, *loc. cit.* — Conimbr. in lib. VIII. *Phys.*, c. 2, q. 5, a. 2.

[2] Radix omnium pene errorum Aristotelis fuit difficultas omnium maxima conciliandi divinam simplicitatem et immutabilitatem cum divina libertate. Ex una enim parte primus motor, utpote continens in se omnem perfectionem, debet esse omnino simplex sine ulla compositione et omnino immobilis et immutabilis, ita ut non possit aliter et aliter se habere. Ex alia parte libertas, cum consistat in potentia volendi aut non volendi, videtur includere aliquam compositionem et mutabilitatem..... Succubuit difficultati Aristoteles, et ut salvaret

lement de savoir, c'est que, si quelques scolastiques l'excusaient par la difficulté de la question et cherchaient même à expliquer sa doctrine dans un sens moins rigoureux, tous combattaient l'erreur dont il s'agit avec les armes que fournit la philosophie et ne se contentaient nullement de lui opposer les doctrines révélées.

Nous voyons ici de nouveau la position que prenait la scolastique à l'égard de la philosophie du Stagirite. Adoptant sa doctrine touchant l'activité finale des substances naturelles, elle la développa et s'en servit pour d'autres questions, notamment pour la connaissance de Dieu, créateur et gouverneur du monde. De même, admettant son principe sur le mouvement, elle s'en servit pour s'élever jusqu'à la considération du principe immuable de tout changement et développa ainsi l'idée sublime qui représente Dieu comme l'Être pur et la vie parfaite. Toutefois, dans ce travail, elle fit intervenir non-seulement les pensées de Platon et d'Aristote, mais encore les enseignements de l'Écriture sainte. Mais, si Aristote veut déduire de ce concept très-exact la nécessité des opérations divines *ad extra*, les scolastiques démontraient contre les Arabes, qui, même sur ce point, prétendaient maintenir plus ou moins la doctrine aristotélicienne, que, d'une part, il conclut de ses principes ce qu'ils ne renferment pas, et que, d'autre part, il se met en contradiction avec ces principes mêmes.

976. Dans ce but, ils avaient à élucider, avec plus de profondeur que ne l'avait fait Aristote, les concepts de temps et d'éternité, mais surtout ceux de liberté et de nécessité [1]. Certes, on ne peut concevoir en Dieu ni la nécessité qui régit la nature ni la liberté que possède l'esprit fini, et pourtant il faut qu'il y ait en lui une vraie nécessité et

divinam simplicitatem et immutabilitatem libertatem negavit; et hinc multi ipsius errores et magna inconstantia in pluribus opinionibus veris. (Maurus, *Comment. in Arist. Metaph.*, lib. XII, c. 5.)

[1] *Theol. der Vorzeit,* tom. I, p. 462. — Cf. plus haut, n. 494 et ss.

une vraie liberté. Les tendances naturelles des choses reçoivent, à la vérité, leur détermination à une seule chose, qui constitue leur nécessité, non de forces extérieures, mais d'instincts et d'inclinations qui sont fondés sur leur nature; toutefois ces inclinations sont aveugles et, en outre, ont besoin d'être excitées du dehors. Au contraire, si Dieu s'aime nécessairement lui-même et aime avec la même nécessité tout ce qui a une connexion immuable avec son essence, tellement qu'il ne peut pas donner à sa volonté une autre détermination, cet amour naît de la connaissance et il n'est pas excité par quelque chose existant hors de lui, mais il a son fondement en lui-même. Il y a donc en Dieu une volonté nécessaire, mais sa nécessité n'est nullement celle avec laquelle appètent les substances naturelles. Pareillement, on trouve en lui une volonté libre qui toutefois ne peut être confondue avec la nôtre. La volonté de l'esprit créé n'est pas déterminée à une seule chose, comme le sont les appétits des substances naturelles, mais elle peut se donner sa détermination, en choisissant entre plusieurs choses. Cependant, d'abord, sa volition et la connaissance qui la précède ne vient pas purement de lui-même; ensuite, existant dans le temps, il opère aussi dans le temps, en sorte que son choix est accompagné d'un changement; enfin il n'est pas de sa nature de ne pouvoir choisir que sagement. Il en est tout autrement de la volonté divine. Dieu ne peut pas vouloir ce qui répugne à son être; c'est pourquoi sa volonté est toujours sainte et sage. Mais il faut qu'il puisse vouloir et ne vouloir pas tout ce qui, sans répugner à son être, toutefois n'est pas exigé par son essence. Telles sont toutes les choses finies, considérées selon la nature dans laquelle elles sont créées. Elles ne répugnent pas à l'Être divin, puisque, ayant un être véritable, elles ont avec lui une certaine ressemblance; d'autre part, elles ne sont pas exigées par l'essence divine, car Dieu, étant infini, se suffit pleinement à lui-même. Si néanmoins il veut

des choses finies, il est lui-même la fin et par suite la raison dernière de sa volition. D'ailleurs, l'idée même des choses qu'il crée ne lui est pas venue du dehors ; son essence même est l'archétype dans lequel il voit tout. Donc, son opération *ad extra* ne le rend pas dépendant. D'autre part, elle ne nuit pas à son immutabilité ; car, n'existant pas dans le temps, il ne veut ni ne choisit ni n'opère dans le temps. L'acte par lequel il a décrété que le monde et avec lui le temps fussent est éternel comme lui-même. Dans une cause opérant par la seule volonté, il ne répugne pas que l'opération soit éternelle, tandis que les effets existent dans le temps ; car, pour elle, opérer n'est que vouloir le temporel. Or, si les choses qui existent dans le temps peuvent être l'objet de la pensée éternelle de Dieu, elles peuvent aussi être objet de sa volition éternelle. Si donc Aristote croyait que Dieu, n'ayant pas produit le monde de toute éternité, aurait dû être déterminé par quelque changement à le produire ou que du moins il aurait été modifié par le commencement de son action, cela vient uniquement de ce qu'il supposait à tort que pour produire des choses existant dans le temps Dieu devait lui-même exister et opérer dans le temps [1].

Les doctrines que nous venons de toucher ont été déjà traitées dans notre défense de la Théologie ancienne [2]. Qu'il nous suffise donc de les avoir rappelées ici. Or ces doctrines ont une si haute importance pour la foi et la science que, quand même l'antiquité chrétienne n'aurait pas fait autre chose pour améliorer et développer la philosophie antique, ces explications que nous venons d'exposer suffiraient à elles seules pour mettre les scolastiques à couvert du reproche d'aveugle servilité qu'avec une crasse ignorance on ne cesse de leur adresser.

[1] S. Thom., in lib. VIII *Phys.*, lect. 2.
[2] Tom. I, p. 536. — Cf. plus haut, n. 504.

977. Enfin, pour ce qui est de la question dont nous parlons, savoir, si, en général, Dieu a été connu par les païens comme un être conscient de lui-même et partant distinct du monde, comme la cause qui l'a produit et qui le gouverne, il nous faut distinguer la connaissance naturelle, qui se forme spontanément sous l'influence de la providence divine, d'avec la connaissance philosophique. Les saints Pères attestent que les païens, bien qu'ils fussent livrés à l'idolâtrie, conservaient néanmoins au fond de leur cœur la connaissance du seul vrai Dieu, et qu'ils la manifestaient en bien des occasions. Celui des Pères de l'Église dont le témoignage mérite peut-être le plus de considération, Clément d'Alexandrie, affirme et prouve par les écrits d'un grand nombre d'auteurs païens qu'en particulier la croyance à la providence de Dieu, cause unique, souverainement sage et bonne de toutes choses, était universellement répandue parmi les peuples païens (n. 227). D'ailleurs, les preuves que les autres Pères apportent en faveur de leur assertion n'établissent pas seulement que les païens avaient une idée vague d'un Être suprême, mais elles montrent positivement qu'ils reconnaissaient Dieu comme le seul protecteur à qui on peut avoir recours en toute nécessité, comme le seul Maître de l'univers et comme le juge de tous les hommes, par conséquent, sans doute, comme un être conscient de lui-même et personnel. Du reste, quand l'Écriture affirme en termes si clairs et si énergiques que tous les hommes pouvaient et devaient connaître Dieu par ses œuvres, elle entend par ce Dieu, non évidemment une cause impersonnelle du monde, mais le Dieu vrai et vivant qui a créé le ciel et la terre. Si, au contraire, l'on parle, non de ces croyances naturelles, mais des spéculations philosophiques, nous accordons volontiers que ni Platon ni Aristote n'ont réussi à montrer en Dieu tout ce qu'implique l'idée de la personnalité ni, en conséquence, à déterminer exactement la relation de Dieu avec le monde.

CHAPITRE III.

DE LA CRÉATION.

I.

La connaissance de la création est-elle accessible à la raison humaine ?

978. S'il est des savants qui regardent comme défectueuse la doctrine philosophique de l'antiquité sur Dieu, parce qu'elle ne fait pas assez ressortir la création et qu'ainsi la véritable relation du monde à Dieu n'est pas pleinement mise en lumière, Günther a été plus loin ; car il accuse, sinon l'antiquité en général, du moins quelques scolastiques, notamment saint Thomas, d'avoir nié que la création puisse être connue par la raison. Toutefois cela ne lui suffit pas. A l'endroit même où il traite ce sujet avec plus d'étendue, il va jusqu'à dire que le saint docteur de l'Église avait établi le commencement du monde que nous enseigne la foi, tout en confessant que la réflexion philosophique conduit à ne pas reconnaître son commencement, sans se préoccuper aucunement de la contradiction qu'implique cette double affirmation [1]. Pour confirmer cette accusation sur laquelle il revient souvent, il cite à plusieurs reprises ces paroles de saint Thomas : *Mundum cœpisse sola fide*

[1] *Vorschule,* tom. I, p. 362.

tenetur [1], et ses disciples l'imitent en cela avec beaucoup de docilité. Cependant il cherche aussi à prouver que saint Thomas, étant aristotélicien, devait nécessairement aboutir à cette conclusion ; car, dit-il, dans la théorie d'Aristote sur la connaissance, on ne trouve absolument rien par quoi on puisse défendre l'idée de la création, pensée fondementale de la révélation [2]. « Il devait, dit encore Günther, rester incertain entre l'éternité ou le commencement du monde, tant qu'il croyait à la possibilité d'une conciliation entre l'antique théorie de l'émanation et la doctrine chrétienne sur la création du monde de rien. En suivant Aristote, il devait soutenir que dans l'Être éternel l'existence et la possibilité ne sont pas distinctes, parce que Dieu est actualité pure, que dès-lors l'intelligence et la volonté ne sont pas en Dieu, comme dans les créatures, de simples facultés, mais qu'elles doivent être attribuées à Dieu comme des actes, en tant qu'il est sujet de ces actes et cause de ces facultés. Voilà pourquoi il devait aussi dire : Dieu se connaît et se veut *parfaitement,* c'est-à-dire que les choses connues de lui sont *voulues* et *réalisées* dans un seul acte. Le commencement du monde coïncide avec le commencement de Dieu, et, puisque Dieu est sans commencement, le monde existe de toute éternité, comme son prétendu créateur. On comprend donc qu'il ne pouvait établir l'idée chrétienne du commencement du monde que comme un *article de foi,* mettant ainsi à côté du commencement le non-commencement, et cela sans tenir compte de la contra-

[1] Après avoir cité ces paroles de saint Augustin : Cum cogito, cujus rei Dominus (Deus) semper fuerit, si semper creatura non fuit, affirmare aliquid pertimesco, — il ajoute : Mais saint Thomas est encore bien moins excusable, quand, dans sa Somme théologique (p. I, p. 46), il commente ainsi ces paroles : Mundum cœpisse sola fide tenetur nec demonstratione hoc sciri potest; sed id credere maxime expedit. (*Ibid.*, p. 137.) — Cf. p. 349. — *Eur. und Her.*, p. 524. — *Lydia,* 1852, p. 283.

[2] *Lydia,* loc. cit. — Cf. *Vorsch.,* tom. I, p. 350.

diction que renferme une telle assertion. En effet, selon sa théorie, la raison avec ses forces naturelles ne peut que réfuter la démonstration de l'éternité du monde, mais elle est incapable d'établir, par une preuve directe, que le monde a eu un commencement [1]. »

979. Selon Günther, la philosophie doit se proposer d'établir non-seulement que la foi n'enseigne rien d'absurde, mais encore qu'elle n'a pour objet que des vérités dont la raison, après les avoir connues par la révélation, peut démontrer la nécessité. On s'explique par là pourquoi Günther n'est pas content, lorsqu'on réfute seulement les arguments par lesquels d'autres cherchent à prouver l'éternité du monde, sans démontrer directement que le monde a commencé dans le temps. Mais cela suffit-il pour qu'il puisse accuser celui qui, tout en regardant comme impossible cette démonstration directe, entreprend néanmoins la réfutation des arguments contraires, d'avoir mis à côté du commencement le non-commencement sans aucune conciliation de ces thèses opposées? Mettre ainsi le commencement à côté du non-commencement, c'est dire que la foi enseigne, il est vrai, la temporanéité du monde, mais que la réflexion philosophique conduit à en affirmer l'éternité. Or, est-ce là ce que soutient celui qui attribue à la raison la force de réfuter les arguments qu'on apporte pour l'éternité du monde?

Mais voici une observation d'une plus haute importance dans la question qui nous occupe. Günther suppose que pour saint Thomas les termes « *commencer* » et « *être créé* » ont la même signification; aussi conclut-il des paroles que nous avons citées plus haut que, selon le saint docteur, il est impossible de démontrer, par les seules forces naturelles, la création du monde de rien. Ses disciples expliquent dans le même sens les paroles du Docteur

[1] *Vorsch.*, tom. I, p. 361, 362.

angélique. Knoodt, s'appuyant sur le passage de Günther que nous venons de citer, s'exprime ainsi : « Saint Thomas avoue franchement qu'il nous est impossible de prouver philosophiquement la *création* du monde ; il ne l'admet qu'en se fondant sur la foi : « *Mundum* CŒPISSE, dit-il, *sola fide tenetur*[1]. » Certes, sans ce malentendu, Günther n'aurait pu accuser saint Thomas à cause de cette thèse, ou du moins il ne l'aurait pas regardée comme une erreur si grave. Voici ce qu'il dit lui-même : « Par le simple *prolongement du temps* on n'obtient pas l'éternité, en sorte qu'on puisse dire : Dieu a créé de toute éternité. Si la créature est *essentiellement* un être distinct de Dieu, cette question : *Quand* Dieu a-t-il produit la créature ? perd toute sa valeur *métaphysique*. En effet, peu importe à quel moment Dieu lui a donné l'existence ; jamais la créature n'est avec lui coéternelle ni contemporaine, parce qu'elle n'est jamais une partie intégrante de l'essence et qu'elle ne peut être considérée comme telle ; or voilà ce qui, *ontologiquement*, est le point capital[2]. Si donc saint Thomas a fait cette même distinction, si ce terme *cœpisse* s'entend, non de la création même, mais seulement du *moment* où elle a eu lieu, il n'a déclaré philosophiquement indémontrable que ce qui, selon Günther, est sans aucune importance métaphysique.

980. Quel a donc été l'enseignement de saint Thomas et, en général, de la scolastique sur la possibilité de connaître et de prouver la création du monde ? Quelques scolastiques, sans doute, étaient d'avis que la création vraie et proprement dite est absolument inaccessible à la raison humaine et que, pour cette raison, elle n'a été connue par aucun philosophe antérieur au christianisme. Mais la plupart des scolastiques, surtout les plus célèbres, établissent

[1] *Günther und Clemens*, tom. III, p. 40.
[2] *Vorsch.*, tom. I, p. 136.

la thèse opposée; toutefois aucun peut-être ne s'est prononcé sur ce point d'une manière aussi nette que le principal accusé, saint Thomas. Après avoir prouvé, dans le premier de ses ouvrages plus considérables, que toutes les choses qui existent supposent un principe suprême comme cause de toutes, il se demande si elles tirent leur origine de ce principe par voie de création, et il répond : « *Non-seulement la foi enseigne, mais encore la raison démontre qu'il y a une création*[1]. » Mais saint Thomas entendait-il le mot « création » dans son vrai sens ? Voyons comment il définit la création. Créer, dit-il, c'est faire passer un être, quant à toute sa substance, de la non-existence à l'existence. L'idée de la création implique donc deux choses : la *première*, c'est que rien de ce qui est dans l'être créé n'a existé auparavant, et c'est par là que la création se distingue de la génération des créatures, laquelle présuppose toujours un sujet et consiste dans une certaine transformation de ce sujet ; la *seconde*, c'est que dans l'être créé la non-existence précède l'existence, sinon quant au temps, du moins selon la nature. La priorité de nature convient en chaque chose à ce qu'elle possède par elle-même, en vertu de son essence ; or les choses créées n'ont pas l'existence par elles-mêmes, aussi n'existent-elles, après avoir reçu l'existence, que par une influence continuelle de leur créateur, tellement que si elles étaient abandonnées à elles-mêmes, elles cesseraient d'exister. C'est par là (mais non par cela seul) que la création diffère de la génération éternelle. Dans celle-ci, Dieu le Père ne pose pas un être, mais il communique au Fils son être propre, l'être incréé, voilà pourquoi le Fils est aussi absolu (indépendant de tout autre) dans son être que l'est le Père. En entendant parler ainsi saint Thomas, qui donc ne penserait pas à la thèse

[1] Respondeo, quod creationem esse non tantum fides tenet, sed etiam ratio demonstrat. (*In* lib. II, dist. I, q. 1, a. 2.)

sur laquelle Günther construit, comme sur une base inébranlable, toute sa théorie de la création, partant toute sa philosophie : « Quand Dieu crée, il ne pose pas *son être propre*, précisément parce que cet être est incréé[1] ? » Ainsi, continue saint Thomas, c'est à un double point de vue que la création est appelée production du néant : par rapport à l'activité créatrice, en tant qu'elle ne présuppose rien dont elle produise la créature ; par rapport aux choses créées, en tant qu'elles conservent toujours cette relation au néant d'où elles ont été tirées[2]. En effet ce qui n'existe pas par soi, étant, au contraire, selon tout son être par l'activité d'un autre, c'est, considéré en soi, un être qui peut exister et n'exister pas. Or, dans l'être qui peut exister et n'exister pas, le *non-être* est, même lorsqu'il existe, *antérieur* selon la nature à l'*être*, tandis qu'au contraire dans celui qui existe par lui-même l'existence (l'actualité) est *le premier*, c'est-à-dire est l'essence même. Toutefois, ajoute saint Thomas, si l'idée de la création doit impliquer en outre que dans les choses créées le non-être précède l'être, même selon le temps, en sorte qu'être de rien soit synonyme de n'être pas d'abord et d'être après, la création ne peut

[1] *Vorsch.*, tom. I, p. 101. — Cf. p. 30, 59.

[2] Primum est, ut nihil præsupponat in re, quæ creari dicitur... Causalitas generantis vel alterantis non sic se extendit ad omne illud, quod in re invenitur; sed ad formam, quæ de potentia in actum reducitur : sed causalitas creantis se extendit ad omne id, quod est in re; et ideo creatio ex nihilo dicitur esse, quia nihil est, quod creationi præexistat, quasi non creatum. Secundum est, ut in re, quæ creari dicitur, prius sit non esse, quam esse : non quidem prioritate temporis vel durationis, ut prius non fuerit et postmodum sit; sed prioritate naturæ, ita quod res creata, si sibi relinquatur, consequatur non esse, cum esse non habeat nisi ex influentia causæ superioris. Prius enim unicuique inest naturaliter, quod non ex alio habet, quam quod ab alio habet. Et ex hoc differt creatio a generatione æterna ; sic enim non potest dici, quod Filius Dei, si sibi relinquatur, non habeat esse; cum recipiat a Patre illud idem esse, quod est Patris, quod est esse absolutum non dependens ab aliquo. Et secundum ista duo creatio dupliciter dicitur esse ex nihilo... (*Ibid.*)

se démontrer par la raison ; aussi n'est-elle pas concédée par les philosophes, mais admise en vertu de la foi [1].

Dans un autre ouvrage, saint Thomas expose les raisons par lesquelles nous connaissons Dieu comme créateur de toutes choses, et il termine alors par les mêmes paroles par lesquelles il avait commencé cette discussion dans l'ouvrage cité plus haut : « Ainsi, la raison démontre et la foi nous fait croire que toutes choses ont été créées par Dieu [2]. » Dans l'opuscule qui porte le titre même de cette célèbre controverse, il déclare dans les termes les plus formels qu'il s'agit uniquement de savoir si « être créé quant à tout son être par Dieu » et « n'avoir pas de commencement dans le temps » sont en contradiction l'un avec l'autre ou non [3]. Enfin, dans les deux *Sommes*, il distingue les questions de la même manière. D'abord il établit, par des arguments dont la philosophie admet la valeur, que toutes choses ont été créées par Dieu [4] ; puis il réfute longuement les raisons par lesquelles on prétend prouver que le monde est sans commencement [5], et c'est seulement après cela qu'il examine si cette existence sans commencement répugne intrinsèquement, ou si elle est en contradiction avec

[1] Si autem accipiamus tertium oportere ad rationem creationis, ut scilicet etiam duratione res creata prius non esse, quam esse habeat, ut dicatur ex nihilo esse, quia est tempore post nihil; sic creatio demonstrari non potest, nec a philosophis conceditur, sed per fidem supponitur. (*In* lib. II, dist. I, q. 1, a. 2.)

[2] Sic ergo ratione demonstratur, et fide tenetur, quod omnia sint a Deo creata. (*Quæst. disp. de pot.*, q. 3, a. 5.)

[3] In hoc ergo tota consistit quæstio, utrum esse creatum a Deo secundum totam substantiam, et non habere durationis principium repugnent ad invicem vel non. (*De æternitate mundi*, opusc. 27.)

Il est douteux, cependant, si cet opuscule n'appartient pas à un autre auteur; mais il prouve en tout cas combien, à cette époque, on comprenait clairement et avec précision le point controversé.

[4] *Summ. phil. Contr. Gent.*, lib. II, cap. 15, 16. — *Summ. theol.*, p. I, q. 44, a. 1, 2.

[5] *Contr. Gent.*, lib. II, c. 31-37. — *Summ.*, p. I, q. 46, a. 1.

l'idée d'un être créé. Ce dernier point seul, selon l'opinion de saint Thomas, ne se laisse pas démontrer rigoureusement. C'est pourquoi, bien que les arguments qui se tirent de la raison rendent probable que le monde a un commencement, toutefois cette vérité ne devient complétement certaine que par la révélation divine[1].

981. Quoique sur ce dernier point il y eût une vive controverse, toutefois, je le répète, les scolastiques les plus célèbres précisément s'accordaient à dire que la raison peut connaître l'impossibilité où est le monde d'avoir une autre origine que par la création[2]. Plusieurs croyaient même que cette origine du monde avait été connue par quelques philosophes, notamment par Aristote. Saint Bonaventure en doute néanmoins, et il sera utile d'entendre comment il expose brièvement les diverses opinions des philosophes païens, parce qu'ainsi la véritable notion de la création sera de plus en plus mise en lumière

Que le monde soit produit de rien non-seulement quant à sa configuration extérieure, mais encore quant à ses principes intrinsèques, et qu'il n'émane pas de quelque autre chose, c'est une vérité que nous comprenons clairement à la lumière de la foi, mais qui longtemps avait été cachée à la spéculation philosophique. Car celle-ci, en recherchant l'origine des choses, aboutit à toutes sortes d'erreurs. Parmi les philosophes plus anciens, quelques-uns admettaient que le monde a été produit, il est vrai, par Dieu, mais par une émanation *de sa propre essence*. Ne pouvant pas comprendre que quelque chose se fasse de rien, persuadés d'ail-

[1] *Summ.*, loc. cit., a. 2. Günther se fonde sur ce passage, mais il le cite peu exactement. Voici les paroles du saint docteur : Mundum non semper fuisse sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest. — Cf. *Contr. Gent.*, lib. II, c. 38, où saint Thomas dit en parlant des raisons qu'on peut alléguer : Hæc rationes usquequaque non de necessitate concludunt, licet probabilitatem habeant.

[2] Alex. Halens., p. II, q. 6, a. 6. — Scot., in lib. II, dist. I, q. 1. — Hervæus, *Quodl.*, II, q. 1. — Suarez, *Metaph.*, disp. XX, sect. 1.

leurs que Dieu seul existait au commencement, ils soutenaient que Dieu a fait naître toutes choses de lui-même. Mais c'est une erreur dont l'absurdité avait été déjà reconnue, avant le christianisme, par les philosophes postérieurs. La fausseté de cette thèse est, en effet, évidente, puisqu'elle fait de l'essence absolument immuable et souverainement parfaite de Dieu la matière imparfaite des choses corporelles et périssables[1]. D'autres croyaient, avec Anaxagore, que les principes de toutes choses, c'est-à-dire la matière et la forme, existaient de toute éternité à côté de Dieu, de manière, toutefois, que les formes étaient cachées dans la matière comme des germes non développés. D'après cette opinion, la création du monde aurait consisté en ce que le Νοῦς, en donnant l'actualité à ces formes, aurait déterminé la matière aux diverses espèces de choses. Mais, comme il est incompréhensible que la matière contienne en même temps toutes les formes, on supposa plus tard que la matière et la forme avaient, dans le principe, existé séparément et que Dieu avait formé le monde en les réunissant. Telle est l'opinion des platoniciens. Mais, Aristote comprit sans peine que ni la matière informe ni les formes séparées de la matière ne peuvent exister en elles-mêmes; c'est pourquoi il soutient que la matière et la forme ont toujours été unies et que le monde, tel qu'il est, a existé de tout temps. Et quoiqu'il répète plusieurs fois que le monde n'existe que par Dieu et qu'il dépend de Dieu comme de sa cause suprême, il reste néanmoins incertain si, en parlant de la sorte, il a considéré le monde comme exi-

[1] Fuerunt quidam philosophi antiqui, qui dixerunt, mundum factum esse a Deo et de sua essentia; quia non videbant, quomodo aliquid posset fieri ex nihilo, et solus Deus fuit in principio, et ideo dixerunt, quod fecit omnia de se ipso. Sed hæc positio non solum fidelibus, sed etiam sequentibus philosophis apparuit improbabilis, quod Dei essentia omnino invariabilis et nobilissima fieret corporalium et variabilium materia, quæ est de se imperfecta, nisi perficiatur per formas. (*In* lib. II, dist. I, p. 1, a. 1, q. 1.)

stant par une production du néant. Il semble plutôt n'être pas non plus arrivé à la connaissance de cette vérité, mais avoir cru précisément que le monde a toujours existé, parce qu'il ne comprenait ni sa production du néant ni l'existence soit d'une matière sans formes, soit de formes sans matière. Ainsi s'exprime saint Bonaventure, et il est confirmé dans son opinion sur Aristote par ce motif qu'il lui paraissait absolument impossible d'admettre la création du néant et de nier néanmoins le commencement du monde dans le temps.

Quel était donc le sentiment du Docteur séraphique sur la possibilité de connaître la création? Si les philosophes païens restaient dans ces ténèbres, est-ce parce qu'en réalité il n'y a point de motifs par lesquels la raison pourrait connaître la véritable origine des choses, ou bien cette vérité est-elle du nombre de celles qui peuvent sans doute être connues philosophiquement, mais seulement avec beaucoup de difficulté, à moins qu'elles ne soient déjà manifestées par la révélation? Avant tout, il est indubitable que saint Bonaventure regarde précisément comme très-connaissable ce dont, suivant Günther, il s'agit ici, sinon d'une manière exclusive, du moins principalement, et ce qu'il croit être resté toujours inconnu à l'antiquité. Selon Günther, les scolastiques prouvaient, il est vrai, qu'on ne peut admettre à côté de Dieu une matière éternelle, mais ils ne croyaient pas pouvoir expliquer l'origine du monde autrement qu'en le faisant émaner de l'essence divine. Or, selon saint Bonaventure, telle est précisément la plus grossière des erreurs qui ont été soutenues sur ce point, erreur dont déjà les philosophes païens avaient triomphé, et il indique en peu de mots les raisons par lesquelles on l'avait réfutée depuis longtemps. Du reste, il est probable qu'il regardait aussi la création proprement dite comme une vérité démontrable par des arguments philosophiques; car, avant de donner l'aperçu historique que nous venons de reproduire, il avait exposé ces arguments, et il y renvoie ici en les approuvant.

Saint Thomas, selon ce que nous avons dit, croyait que Platon et Aristote, bien qu'à tort, regardaient comme éternelles l'un la matière première et les formes idéales, l'autre les substances mêmes du monde, en reconnaissant néanmoins qu'elles existent par la puissance créatrice de Dieu [1]. Mais la seule preuve qu'il apporte en faveur de son opinion, c'est que ces philosophes établissaient cette thèse : L'être absolument suprême doit être la cause de toutes les autres choses. Et certes, comme ils connaissaient et enseignaient également avec beaucoup de netteté la perfection infinie et l'immutabilité absolue de l'Être divin qui sont incompatibles avec les principes du panthéisme, nous trouvons chez eux les prémisses dont on peut conclure la véritable origine du monde. Toutefois, si l'on ne peut affirmer que quelqu'un ait professé toutes les erreurs qu'on peut déduire de ces opinions, on ne peut non plus soutenir que quelqu'un ait connu toutes les vérités qu'il est possible de prouver par ses doctrines. Nous avons déjà dit (n. 651) pourquoi cela ne nous paraît pas vraisemblable quant à la question dont nous parlons. Cependant, encore que saint Thomas ait eu trop bonne opinion de ces deux philosophes grecs, le point capital, c'est qu'il démontre la vérité dont il s'agit par les doctrines fondamentales de leur spéculation. Si donc Platon et Aristote n'ont pas nettement connu cette vérité, saint Thomas a achevé leur œuvre, en résolvant la question qu'ils n'avaient pas réussi à résoudre. Si de plus ils ont adhéré à l'erreur, il les a réfutés par leurs propres principes. Telle est précisément la relation que la philosophie des saints Pères et des scolastiques a avec celle de ces sages de l'antiquité.

Günther, néanmoins, est d'une opinion toute contraire. Il prétend que l'antiquité chrétienne, précisément parce qu'elle adhérait en philosophie aux principes des Grecs, n'a

[1] *De pot.*, loc. cit. — *Summ.*, p. I, q. 44, a. 1.

pas su concilier la spéculation philosophique avec la foi. Voilà ce que nous avons maintenant à examiner. Dans ce but, nous allons d'abord considérer de plus près la manière dont on prouvait généralement la création du monde.

II.

Preuves en faveur de la création.

982. Toutes les fois que saint Thomas prouve philosophiquement cette vérité de foi que le monde a son origine dans la création divine, il part toujours de l'argument en faveur de l'existence de Dieu dont nous avons remis l'examen jusqu'ici (n. 920). Voici comment il propose cet argument : « On remarque dans la nature quelque chose de plus ou moins bon, de plus ou moins vrai, de plus ou moins noble, et ainsi de tout le reste. Or le plus et moins se disent d'objets différents, suivant qu'ils approchent à des degrés divers de ce qu'il y a de plus élevé. Ainsi, un objet est plus chaud à mesure qu'il s'approche davantage de la chaleur portée au degré le plus extrême. Il y a donc quelque chose qui est le vrai, le bon, le noble, et par conséquent l'être par excellence ; car ce qui est le vrai au plus haut degré est aussi l'être au suprême degré, comme le dit Aristote. Or ce qu'il y a de plus élevé dans un genre est cause de tout ce que ce genre renferme. Ainsi le feu, qui est ce qu'il y a de plus chaud, est cause de tout ce qui est chaud. De même il y a donc aussi quelque chose qui est cause de tout ce qu'il y a d'être, de bonté, de perfection dans tous les êtres, » savoir, précisément l'être, le vrai et le bon par excellence, « et c'est cette cause que nous appelons Dieu [1]. » Nous avons déjà parlé de cette preuve en une

[1] Invenitur in rebus aliquid magis et minus bonum et verum et nobile et sic de aliis hujusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversemode ad aliquid,

autre occasion (n. 424) et montré que saint Thomas ne renonce nullement en elle aux principes de sa théorie de la connaissance, pour admettre que l'idée de Dieu comme de l'Être absolu est antérieure aux idées par lesquelles nous concevons les choses finies. Au contraire, il nous conduit encore ici à nous élever à la connaissance du Créateur par la considération des choses créées. De même que, dans les preuves qui précèdent, nous concluons des choses finies, dépendantes et contingentes à l'existence d'un Être infini, absolu et nécessaire, de même nous concluons en celle-ci des choses qui sont plus ou moins à l'existence de ce qui est au suprême degré ou de l'Être par excellence.

Mais cette conclusion est-elle légitime? Bien des scolastiques postérieurs ont trouvé dans cette démonstration, telle que l'expose saint Thomas, de sérieuses difficultés. Assurément, disent-ils, il est manifeste qu'il doit y avoir un être quelconque qui soit de tous le plus parfait; mais que cet être soit la cause de tous les autres, cela ne se voit pas immédiatement avec nécessité, si portée que soit la raison à l'admettre. Saint Thomas se fonde dans son raisonnement sur ce principe : Ce qu'il y a de plus élevé dans un genre est cause de tout ce que ce genre renferme, et, pour la preuve de ce principe, il renvoie à Aristote. Mais celui-ci dit plutôt à l'endroit cité, ce qui est indubitable, que parmi les choses qui sont placées sous le même concept, celle qui est la cause de toutes les autres possède, de la manière la plus parfaite, ce

quod maxime est; sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid, quod est verissimum et optimum et nobilissimum et per consequens maxime ens. Nam quæ sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur lib. II *Metaph.* (tom. IV). Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium, quæ sunt illius generis; sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur. Ergo est aliquid, quod omnibus entibus est causa esse et bonitatis et cujuslibet perfectionis; et hoc dicimus Deum. (*Summ.*, p. I, q. 2, a. 3.)

plus sage et le meilleur doit être la cause des autres hommes, mais il s'ensuit que la plus haute sagesse, la sainteté la plus éminente, en d'autres termes, l'être le plus sage et le meilleur doit être la cause de tous les êtres bons et sages en tant qu'ils sont tels. Or, que la sagesse d'aucun homme ne puisse être la sagesse la plus haute, c'est ce que tout-à-l'heure nous conclurons précisément de ce que dans l'homme la sagesse peut être plus ou moins parfaite. On compare donc dans cette preuve d'abord les perfections par lesquelles diffèrent les *espèces* subordonnées les unes aux autres, ensuite aussi les perfections que les divers individus possèdent comme des *propriétés*, mais considérées en elles-mêmes, par conséquent selon toute l'extension de leur concept.

Or, que partout où existent de tels degrés il doive y avoir aussi quelque chose de suprême dans le même genre, saint Thomas ne cherche pas à le démontrer, mais saint Anselme le conclut de ce que, autrement, il faudrait admettre une gradation sans fin, ce qui est absurde. Donc, au-dessus de toutes les natures, il en est une qui est la plus haute [1].

984. Mais comment peut-on prouver que dans chaque espèce ce qu'il y a de plus élevé est cause de ce qui est inférieur, et qu'ainsi la nature la plus haute, c'est-à-dire l'être le plus parfait, est la cause de tout ce qui existe? Tout ce qui, dans chacun des ordres dont nous parlons, est à un degré inférieur doit être produit par une cause distincte; car ce qu'un être possède par lui-même, en vertu de son essence, ne peut être en lui plus ou moins. Si l'homme était sage et bon par ce qui le constitue dans son être, comme il

[1] Quum naturarum aliæ aliis negari non possunt meliores, nihilominus persuadet ratio aliquam in eis eminere, ut non habeat superiorem. Si enim hujusmodi graduum distinctio sic est infinita, ut nullus sit ibi gradus superior, quo superior alius non inveniatur, ab hoc ratio deducitur, ut ipsarum multitudo naturarum nulla fine claudatur. Hoc autem nemo non putat absurdum, nisi qui nimis est absurdus. (*Monol.*, c. 4.)

est homme par son essence, il ne pourrait pas être plus ou moins homme. Si donc un être possède une perfection qu'il n'a pas de lui-même, il faut que cette perfection ait été produite en lui. D'après cela, tout ce qui dans cette gradation n'est pas ce qu'il y a de plus élevé suppose un autre être comme sa cause ; conséquemment ce qu'il y a de plus élevé doit être la cause de tout ce qui est inférieur. Or, de tous ces ordres, le plus étendu est celui de l'être. Cet ordre comprend d'abord les divers degrés par lesquels nous distinguons les natures ou les essences, savoir, être, vie, connaissance, puis tout ce qui, comme des propriétés, perfectionne les divers êtres. Ainsi l'être qui, dans l'ordre des réalités, est ce qu'il y a de plus élevé est la cause de tout ce qui est, de quelque manière que ce soit. Or, s'il est la cause de tout ce qui est, il n'est pas lui-même produit, mais il est un être existant par lui-même, un être à qui l'existenee est essence [1]. Saint Anselme conclut donc à bon droit, après ces considérations, que la nature la plus haute ne pourrait être la plus haute si elle n'était pas par elle-même ce qu'elle est, et si tout le reste n'était pas par elle ce qu'il est. Et il ajoute : De même que l'être qui existe par lui-même et par qui existe tout le reste est nécessairement le plus élevé de tous les êtres, de même, *vice versâ*, l'être le plus élevé de tous existe nécessairement par lui-même et est la cause de tous les autres [2].

Ici se présentent plusieurs questions; mais il sera mieux

[1] *Contr. Gent.*, lib. II, c. 15, n. 2. — Cf. ce que nous avons dit plus haut (n. 542) sur le concept de l'Être absolu.

[2] Est igitur quædam natura, quæ est summa omnium, quæ sunt. Hoc autem esse non potest, nisi ipsa sit per se id, quod est, et cuncta, quæ sunt, sint per ipsam, quod sunt. Nam cum paulo ante ratio docuerit, id, quod per se est et per quod alia cuncta sunt, esse summum omnium existentium ; aut e converso id, quod est summum, est per se et cuncta alia per illud, aut erunt plura summa. Sed plura non esse manifestum est. (*Monolog.*, c. 4.)

d'y répondre, lorsque nous aurons d'abord étudié la démonstration dans laquelle saint Thomas part des idées de Platon. Comme tout être n'existe qu'en tant qu'il est un et, par conséquent, distinct de tout autre, il faut que chaque être ait quelque chose qui lui soit tellement particulier que la même chose ne puisse être dans aucun autre. Ce qui fait que Socrate est Socrate ne peut se trouver dans aucun autre être (n. 170). Nous pouvons l'appeler l'*être même* ou l'individualité de la chose. Or ce qui convient à une chose en dehors de son être individuel constitutif doit avoir sa cause en dehors d'elle ou doit avoir été produit en elle ; car ce qui n'est pas produit en elle est immédiatement donné dans la chose avec son être même et appartient ainsi à ce qui lui est absolument propre, à son être constitutif. D'où il suit que ce qui est affirmé de plusieurs choses est produit, soit en toutes, soit en toutes excepté en une seule. En effet, ce quelque chose peut appartenir dans l'un à ce qui constitue son être même ou à son individualité ; mais, comme l'individualité ou l'être propre de l'un ne peut être en plusieurs, il faut que ce qui appartient à cette individualité soit en tous les autres en dehors de leur être individuel constitutif et, en conséquence, soit produit en eux. Or, si nous appliquons ceci à tout ce qui tombe sous le concept de l'être, il s'ensuit qu'il ne peut y avoir qu'un seul être à qui l'être convienne par lui-même ; tout ce qui est hors de lui doit être produit[1]. Mais il s'ensuit, en

[1] Omne, quod alicui convenit, non secundum quod ipsum est, per aliquam causam convenit ei, sicut album homini : nam quod causam non habet, primum et immediatum est, unde necesse est, quod sit per se et secundum quod ipsum. Impossibile est autem aliquid unum duobus convenire et utrique secundum quod ipsum. Quod enim de aliquo secundum quod ipsum dicitur, ipsum non excedit... Si igitur aliquid duobus conveniat, non convenit utrique secundum quod ipsum est. Impossibile est igitur, aliquod unum de duobus prædicari, ita quod de neutro per causam dicatur; sed oportet vel unum esse alterius causam... vel oportet quod aliquod tertium sit causa

outre, qu'il y a en réalité un être qui existe par lui-même et par lequel existent tous les autres; car l'être existant peut seul être cause. Si donc tout ce qui est était produit, nous n'aurions plus que des choses produites, mais sans aucune cause. Ceci s'applique non-seulement aux choses qui existent proprement, mais encore à tout ce qui s'appelle être, à quelque titre que ce soit. Car, si nous comparons le possible, l'intelligible et l'actuel, l'être ne convient par lui-même qu'à un seul, savoir, à l'être actuel. Le possible et l'intelligible n'ont l'être qui leur convient que par l'être actuel. Donc, il y a un être actuel qui existe par lui-même et qui est principe de tout être actuel, comme de tout être possible.

985. Mais comment évite-t-on dans cet argument l'erreur qu'on attribue généralement à Platon? Dans le système de Platon, on applique à toutes les espèces de choses ce que nous venons de dire de l'être même. De même qu'il doit y avoir un être auquel convienne, non tel ou tel être, mais l'être même, de même il y aurait, par exemple, un homme qui serait, non tel ou tel homme, mais *l'homme même*, c'est-à-dire la pure humanité même. Et comme l'être qui est l'être même est cause de tous les autres êtres, l'être qui est l'humanité même serait la cause de tous les hommes. Cependant cela ne découle nullement du principe dont on part dans l'argument exposé plus haut. L'être qui est affirmé de plusieurs choses ne convient par lui-même, ou en vertu de son propre être, qu'à une seule; toutefois il n'est pas nécessaire qu'il soit dans l'une par lui-même, mais il se peut qu'en toutes, sans

utrique... Esse autem dicitur de omni eo, quod est. Impossibile est igitur esse aliqua duo, quorum neutrum habeat causam essendi, sed oportet utrumque acceptorum esse per causam, vel alterum alteri esse causam essendi. Oportet igitur, quod ab illo, cui nihil est causa essendi, sit omne illud, quod quocunque modo est. (*Contr. Gent.*, lib. II, c. 15, n. 1.)

exception, il soit quelque chose de produit[1]. La cause doit, en effet, contenir d'une façon quelconque ce qu'il y a de plus parfait dans l'effet produit, mais il n'est nullement nécessaire qu'elle possède ces perfections selon leur caractère particulier, tellement que, pour produire des hommes, elle doive elle-même être homme. Si une cause produit son effet par voie de génération, il faut, assurément, qu'elle ait avec son effet la même nature; mais, si elle produit selon ses idées, il lui faut, outre l'être idéal des choses qu'elle possède par la pensée, la puissance de réaliser ce qu'elle a pensé, laquelle puissance suppose, toutefois, dans son être une perfection qui comprend d'une manière plus haute toute la perfection de ce qu'elle produit. Or, un des grands vices de la philosophie platonicienne, c'est que, d'une part, elle ne reconnaît dans les substances naturelles aucune puissance véritable d'engendrer, en supposant qu'elles préparent seulement la matière, mais que la génération même est achevée par des êtres supérieurs, tandis que, de l'autre, elle considère l'opération de ces êtres supérieurs comme une génération. En effet, selon ce système, ces êtres sont précisément ces natures idéales, par exemple l'homme en soi, qui, en rendant la matière semblable à elles-mêmes, engendrent les natures réelles, sujettes au changement.

Ce qui est vrai des espèces particulières s'applique aussi à ces genres plus étendus auxquels les espèces sont subordonnées. On peut conclure du principe dont nous parlons que tous les corps, toutes les substances vivantes et tous les esprits raisonnables sont des êtres produits; mais il ne s'ensuit pas qu'il doive y avoir un corps, une substance vivante ou un esprit raisonnable qui contienne l'être pur du genre et qui, comme tel, soit la cause du particulier et de l'individuel. Car, lorsqu'on distingue ainsi ces trois

[1] Oportet, disait saint Thomas, vel unum esse alterius causam... vel oportet, quod aliquod tertium sit causa utriusque.

genres, on doit entendre par la vie celle qui est propre à la nature, et par la raison la faculté de connaître qui distingue l'homme. Or, dans ce sens, on ne trouve pas plus dans la réalité une vie ou une raison en soi qu'on n'y trouve un corps en soi; de telles réalités pures n'existent que dans notre pensée. Si, au contraire, nous ne restreignons pas les concepts de vie et de raison aux genres indiqués, pour les concevoir selon toute leur extension, nous devons incontestablement affirmer, en vertu de la démonstration dont il s'agit ici, un être vivant par lui-même et qui est cause de toute autre vie, et un être raisonnable par lui-même et cause de tout ce qui est raisonnable, aussi bien qu'un être qui est par lui-même et qui est cause de tout autre être. La raison en est que l'être qui est par lui-même ne serait pas cause de tout autre être, s'il n'était pas en même temps la cause de tout ce qui vit et de tout ce qui est raisonnable, et que, comme l'être même, il ne contiendrait pas la plénitude de tout être, s'il n'était pareillement la vie et la raison mêmes. En conséquence, nous parvenons ainsi, non à plusieurs réalités idéales dont l'une serait la vie en soi, l'autre la raison en soi, mais à un seul et même Être absolu que nous pouvons, quoiqu'il soit un et indivisible, concevoir par diverses idées et appeler de plusieurs noms [1].

[1] Platonici... ante omnia participantia compositionem posuerunt separata per se existentia, quæ a compositis participantur; sicut ante homines singulares, qui participant humanitatem, posuerunt hominem separatum sine materia existentem, cujus participatione singulares homines dicuntur. Et similiter dicebant, quod ante ista viventia composita esset quædam vita separata, cujus participatione cuncta viventia vivunt, quam vocabant per se vitam : et similiter per se sapientiam et per se esse. Hæc autem separata principia ponebant ab invicem diversa a primo principio, quod nominabant per se bonum et per se unum. Dionysius autem in aliquo eis consentit et in aliquo dissentit. Consentit quidem cum eis in hoc, quod ponit vitam separatam per se existentem et similiter sapientiam et esse et alia hujusmodi. Dissentit autem ab eis in hoc, quod ista principia

986. Ce que nous disons des natures ou des essences s'applique aussi aux propriétés qui perfectionnent les choses. Il est clair, d'abord, qu'il ne peut y avoir rien qui soit la pure essence d'une propriété corporelle, par exemple, une chaleur ou une pesanteur en soi. Supposé même que, dans une espèce d'êtres auxquels convient une propriété, il y en ait qui possèdent cette propriété par eux-mêmes et qui la produisent en d'autres, comme le feu possède la chaleur ; toutefois ces choses sont encore elles-mêmes produites, et l'on ne peut en concevoir aucune qui soit l'être de l'espèce, pas plus un feu qui soit, non tel ou tel feu déterminé, mais *le feu en soi,* qu'une chaleur en soi. Nous devons en conséquence chercher aussi la raison dernière des propriétés en dehors de l'espèce des choses auxquelles ces propriétés conviennent. Mais cela est-il vrai pour toutes les propriétés ? Si nous les considérons telles qu'elles sont dans les corps, indubitablement ; mais il y a dans les corps des perfections dont le concept ne renferme pas ce qui est propre aux corps, par exemple *la force.* Nous pouvons, en faisant abstraction de ce qui distingue la force corporelle, concevoir la force en général comme la faculté d'opérer. Or il peut y avoir, assurément, un être puissant qui ne possède pas seulement telle ou telle force comme une propriété, et qui même n'est pas seulement par sa nature telle ou telle force, mais qui est la force même, c'est-à-dire la faculté de faire tout ce qui peut être fait. Par conséquent, de même que, lorsque nous concevons les corps dans la catégorie des êtres, nous trouvons, à la vérité, quelque chose de même nom, savoir, un être qui est leur cause comme étant par lui-même ; de même, lorsque nous les concevons comme doués de force, nous trouvons aussi quelque chose de même nom, la force absolue, comme cause de cette propriété. La même

separata non dicit esse diversa, sed unum principium, quod est Deus, sicut supra dixit. (*In lib. de div. nom.*, c. 5, lect. 1.)

observation s'applique à toutes les perfections des êtres corporels et des êtres spirituels, dont les concepts ne contiennent pas ce qui caractérise proprement les choses finies, en sorte qu'ils peuvent aussi servir à concevoir l'Absolu. Il faut que ces perfections soient produites dans les êtres où elles ne sont que comme des propriétés et dans un degré plus ou moins élevé, et leur cause générale ne peut être que Celui qui possède ces perfections selon leur être pur, ou mieux, pour qui elles sont essence, en sorte qu'il soit, par exemple, la sagesse, la sainteté, la beauté mêmes. Ici encore nous n'obtenons que divers concepts représentant toujours un seul et même être, l'Être absolu; car il ne pourrait pas être l'Être même, s'il n'était pas tout cela.

De cette manière, Platon est mis d'accord avec Aristote, et voilà ce que nous avons déjà vu saint Thomas relever en une autre occasion. Platon, disait-il, avait sans doute tort, lorsque, pour ramener toute multitude à l'unité comme à sa cause, il admettait pour chaque espèce de choses un être idéal existant en réalité; mais il avait raison, lorsqu'il concluait de la variété des choses bonnes et des êtres à un Être suprême, qui est et qui est bon par son essence, comme au principe *un* des choses multiples, et sous ce rapport il s'accordait avec Aristote [1]. Nous avons déjà fait ressortir, dans nos études précédentes, cette observation de saint Thomas et montré que les scolastiques combinaient, pour la conception de l'Absolu, les pensées de ces deux philosophes grecs, et qu'ils évitaient, au moyen de définitions nettes et précises, toutes les équivoques qui ont fait tomber dans l'erreur bien des philosophes modernes. Ici nous trouvons la même chose dans la preuve qu'ils donnaient pour l'existence de l'Absolu. En outre, il n'aura pas échappé à nos lecteurs que cette preuve établit à la fois,

[1] *Summ.*, p. I, q. 6, a. 4. — Cf. *Quæst. disp. de verit.*, q. 21 a. 4.

avec l'existence de Dieu, son unité et sa perfection absolue; c'est pourquoi saint Thomas, en traitant de ces attributs, revient encore sur cette preuve [1].

987. Cependant il pourrait paraître étrange que saint Thomas, toutes les fois qu'il traite de la création, part toujours de cette preuve. Elle prouve sans doute que Dieu est la cause de tout ce qui est; mais qu'il le soit par la création, c'est ce qu'elle met si peu en lumière que tous les panthéistes se sont, au contraire, servis de ces doctrines des Grecs pour établir leur spéculation. On dirait donc que si le plus grand des scolastiques a réussi à réconcilier sur ce point Platon avec Aristote, il a pourtant, en démontrant ainsi la création, favorisé plutôt qu'écarté les équivoques auxquels nous venons de faire allusion.

Il est vrai, répliquons-nous, que par cette preuve nous ne connaissons Dieu tout d'abord que comme la cause des êtres du monde; voyons néammoins comment saint Thomas, en partant d'elle, arrive à la notion parfaite de la création. Ce qu'il voulait démontrer par cet argument se trouve exprimé dans cette proposition : « Tout ce qui existe existe par Dieu, » et puis, pour déterminer de quelle manière Dieu est l'auteur de toutes choses, il établit cette autre thèse : «Dieu produit de rien toutes choses [2]. » Si Dieu, dit-il, n'a pas fait sortir le monde du néant, mais s'il l'a produit de quelque chose qui existait déjà, on doit pourtant toujours admettre une première chose qui n'est précédée de rien. En effet, de même que dans la nature, par les forces de laquelle l'un naît de l'autre (le corps de la matière nutritive, celle-ci de la plante, la plante des éléments), il faut nécessairement qu'il y ait une matière fondamentale quelconque, de même l'opération divine, si elle ne produisait pas le monde de rien, devrait commencer par une pre-

[1] *Contr. Gent.*, lib. I, c. 28, n. 5. — C. 42, n. 16.
[2] *Contr. Gent.*, lib. II, c. 15 et 16.

mière chose quelconque. Or cette première chose serait ou Dieu lui-même, en sorte qu'il aurait engendré le monde de lui-même, ou bien quelque chose de distinct de lui-même, de quoi il aurait formé le monde. Mais Dieu ne pouvait engendrer le monde de lui-même, puisque, comme nous l'avons déjà prouvé, il est impossible que l'essence de Dieu devienne la matière des êtres du monde. Cette première chose aurait donc été quelque chose de distinct de Dieu lui-même. Or nous venons d'établir que tout ce qui est hors Dieu existe par Dieu. Par conséquent, pour expliquer l'origine du monde, nous devons toujours admettre une opération divine qui ne présuppose rien [1].

On voit ainsi que, comme plus haut saint Bonaventure, saint Thomas ne s'élève pas ici, ainsi que le croit Günther, uniquement contre l'éternité de la matière, mais qu'auparavant il réfute, au contraire, ceux qui font naître le monde par une émanation de l'essence divine. Dans cette réfutation, il renvoie à une thèse qu'il avait établie auparavant. Or, comment y prouve-t-il l'impossibilité que l'essence propre de Dieu devienne la matière fondamentale de toutes choses? En se fondant principalement sur ce qu'en Dieu rien n'est pure puissance, mais que tout est actualité et que, par là même, son être est le plus déterminé et le plus parfait de tous, tellement qu'il ne peut subir aucun changement. Que telle soit la nature de l'Être divin, cela se

[1] Si est aliquid effectus Dei, aut præexistit aliquid illi, aut non. Si non, habetur propositum, scilicet quod Deus aliquem effectum producat ex nullo præexistente. Si autem aliquid præexistit, aut est procedere in infinitum, quod non est possibile in causis materialibus, ut philosophus probat lib. II, *Metaph.*, aut erit devenire ad aliquod primum, quod aliud non supponit : quod quidem non potest esse ipse Deus : ostensum est enim in primo libro (cap. 17), quod ipse non est materia alicujus rei : nec potest esse aliud a Deo, cui Deus non sit causa essendi, ut ostensum est (cap. præc.). Relinquitur igitur, quod Deus in productione sui effectus non requirit materiam præjacentem, ex qua operetur. (*Contr. Gent.*, lib. II, c. 16.)

démontre le plus clairement par la première des preuves pour l'existence de Dieu, dans laquelle Dieu est trouvé comme la cause immuable de tout ce qui change, ainsi que par la troisième où s'établit son existence en tant qu'il est l'Être nécessaire, existant par lui-même. Or, si c'est une vérité certaine que le monde ne peut naître de Dieu par génération, il ne reste plus, pour prouver qu'il existe par la création proprement dite, qu'à montrer précisément qu'une matière incréée dont il soit formé est absolument impossible, et voilà ce qui est surtout mis en lumière dans la démonstration expliquée. Ainsi, comme saint Thomas avait réfuté la théorie des panthéistes sur l'origine du monde, en traitant de la nature de Dieu, il avait ici, où il parle de la création, à combattre principalement l'hypothèse d'une matière éternelle. Voilà pourquoi il part de la preuve par laquelle nous reconnaissons que hors de Dieu rien ne peut exister qui ne soit par lui. Toutefois nous verrons encore plus tard une autre raison qui donne à cette preuve une haute importance dans la doctrine relative à la création.

988. Du reste, la méthode dont nous venons de parler n'était pas la seule dont on se servait pour réfuter l'hypothèse d'une matière éternelle. Cette matière, disait-on encore, devrait être considérée ou comme la matière informe qu'admettent Platon et Aristote, ou comme une matière atomistique, ayant déjà des formes et des qualités quelconques. Or la première n'a même pas la perfection indispensable pour pouvoir exister, et la seconde est de toutes les choses existantes la moins parfaite. Comment donc est-il possible de concevoir l'une ou l'autre comme un être qui, n'étant pas créé, existerait par lui-même? L'être existant par lui-même doit évidemment posséder toutes les perfections, et en particulier l'immutabilité absolue; tandis qu'une telle matière fondamentale devrait, au contraire, être sujette à toutes sortes de changements, pour que les êtres du monde

puissent naître d'elle [1]. Ajoutez que de cette matière peuvent naître seulement des êtres corporels, et sa transformation ou son différenciement ne peut donner lieu qu'à des formes vitales ayant toujours pour *substratum* la matière; l'âme humaine est, au contraire, une substance spirituelle et une forme vitale qui subsiste en elle-même. Et si l'on voulait admettre une matière spirituelle, elle ne pourrait pas être la même que celle dont se forment les corps, et ainsi il faudrait même qu'il y eût plus d'une espèce de matière éternelle [2]. De plus, s'il était de la nature des choses que Dieu produisît le monde d'une matière existant de toute éternité à côté de lui, il devrait exister une certaine proportion entre cette matière et la puissance de Dieu; car dans cette hypothèse l'opération de Dieu au dehors ne consisterait que dans une certaine transformation ou différenciement, tandis que la matière serait le *substratum* correspondant à cette activité de Dieu. Cette relation mutuelle supposerait donc que la puissance de Dieu ne pourrait pas s'étendre au-delà de la matière préexistante, en sorte qu'elle ne pourrait rien produire qui ne se compose de matière et même qu'elle ne pourrait produire que ce qui peut se faire de la matière existante. Or la matière est nécessairement finie, tandis que la puissance divine est infinie. Il ne peut donc exister entre elles aucune proportion, et dès-lors est également impossible la relation réciproque qu'on suppose exister entre le *substratum*, d'une part, et la force qui le transformerait, d'autre part [3].

989. Ces considérations sur la puissance divine *ad ex-*

[1] Suarez, *Metaph.*, disp. xx, sect. 1.
[2] Suarez, *Metaph.*, disp. xx, sect. 1. — Cf. S. Thom., *loc. cit.*, n. 8.
[3] Omne agens, quod in agendo requirit materiam præjacentem, habet materiam proportionatam suæ actioni, ut quidquid est in virtute agentis, totum sit in potentia materiæ : alias non posset in actum producere quidquid est in sua virtute activa et sic frustra haberet virtutem ad illa; materia autem non habet talem proportionem ad Deum. (S. Thom., *loc. cit.*, n. 7.)

tra, qui doit être sans limites, nous ramènent à cette thèse que Dieu, en tant qu'Être absolu, est essentiellement la cause de tout ce qui est hors de lui. S'il est de la nature des choses que tout ce qui existe hors de Dieu existe par lui, il doit y avoir en Dieu une puissance capable de produire non-seulement telle ou telle chose, mais tout ce qui peut exister hors de lui. L'objet propre de cette puissance est donc l'être ou ce qui est, non pas sans doute l'être selon toute son étendue, mais bien tout ce qui est ou peut être hors de l'Absolu, c'est-à-dire tout ce qui est fini. Or, de là on peut conclure que l'acte propre d'une telle puissance ne consiste pas à produire, en formant ou en différenciant; mais qu'il constitue une vraie création. Par l'objet propre d'une faculté active on entend, non tel ou tel effet, mais l'espèce d'effet qu'elle peut réaliser. De même donc que l'objet de l'intelligence est tout ce que, par sa propre activité, elle peut posséder au-dedans d'elle-même; de même l'objet d'une puissance opérant au dehors est tout ce qui hors d'elle peut se faire par son activité. Ainsi, les choses ne sont l'objet des sens qu'en tant qu'elles apparaissent extérieurement, par exemple, l'objet de la vue en tant qu'elles sont colorées, l'objet de l'ouïe en tant qu'elles sont sonores; la raison, au contraire, connaissant l'être, a pour objet les choses en tant qu'elles *sont*. Voilà précisément pourquoi la raison peut les connaître complétement, c'est-à-dire, quant à leur essence, à leurs propriétés et à leurs phénomènes. C'est, non de la même manière, mais pourtant d'une manière semblable qu'on peut déterminer l'objet de la puissance productrice. Il y a des forces de la nature qui ne peuvent produire que des propriétés ou des manières d'être dans les choses déjà existantes, par exemple, en les mouvant ou en les chauffant. Aussi ces choses ne sont-elles l'objet de telles forces qu'autant qu'elles sont soumises à des impressions de cette nature, et comme une seule et même chose peut être l'objet de tous les sens, elle

peut aussi être l'objet de plusieurs forces, mais toujours seulement quant à ses phénomènes. Or il y a sans doute, dans la nature, des forces qui produisent non-seulement des états et des manières d'être, mais encore des êtres nouveaux; mais, comme elles ne les engendrent que de quelque autre être préexistant, les choses ne sont pas pour elles objet en tant qu'elles *sont*, mais seulement en tant qu'elles sont *telles* ou *telles;* car, de même que les premières forces font seulement qu'une chose soit de telle ou telle manière, tandis qu'auparavant elle était d'une autre manière, de même les dernières font seulement qu'une chose devienne une chose de telle espèce, tandis qu'auparavant elle était d'une autre espèce. Par leur activité se produisent toujours seulement d'autres déterminations, bien que des déterminations essentielles, mais jamais elles ne produisent toute la substance d'une chose. D'ailleurs, quand même, comme on l'admet dans l'hypothèse d'un principe ou d'une âme de la nature, il y aurait une puissance qui produirait non-seulement des espèces particulières de choses et de phénomènes, mais encore toutes les substances de la nature, néanmoins cette puissance aurait les choses pour objet seulement en tant qu'elles sont de telle espèce ou qu'elles ont telle manière d'être, et non en tant qu'elles sont simplement (*simpliciter*). Ce ne serait jamais qu'une puissance capable de différencier la matière. Ainsi, le sens interne peut percevoir les choses quant à tous les phénomènes qui font impression sur les sens externes ; c'est pourquoi on l'appelle *sens commun;* mais les choses ne sont jamais pour lui objet que selon leurs phénomènes, la raison seule connaît leur être. Or, comme la raison, ayant pour objet l'être, est capable non-seulement de connaître tout ce qui est, mais encore de connaître chaque chose d'une manière complète, c'est-à-dire selon son être et ses phénomènes (la raison finie, toutefois, seulement sous certaines conditions et de la manière qui correspond à sa

nature), de même il doit convenir à la puissance productrice dont l'objet est ce qui est (hors de Dieu) non-seulement de pouvoir produire tout ce qui peut être hors de Dieu, mais encore de produire chaque chose selon toute sa substance. Donc, l'opération qui caractérise une telle puissance consiste non à transformer et à différencier, mais à poser les choses par une création proprement dite [1].

990. S'il est ainsi prouvé que la matière dans laquelle les choses subsistent a dû être produite ou créée de rien, il reste encore à examiner si l'origine des formes par lesquelles les choses ont leur être distinctif ne s'explique également que par l'activité créatrice de Dieu. De même que certains philosophes faisaient de la substance même de Dieu le *substratum* des choses, de même d'autres prétendaient que Dieu donne aux choses leur détermination et leur actualité par lui-même, c'est-à-dire en tant qu'il serait en toutes comme leur forme, ou en se représentant diversement. Selon ce système, les choses *sont* par l'être de Dieu, sont bonnes par la bonté de Dieu, spirituelles par la spiritualité de Dieu, etc., ou plutôt elles ne sont pas, mais Dieu est, opère et vit en elles. Cette erreur elle-même avait été déjà réfutée par saint Thomas, dans les questions relatives à la nature de Dieu, et il avait mis à découvert

[1] En parlant des philosophes de l'antiquité, saint Thomas dit : « Utrique consideraverunt ens particulari quadam consideratione, vel in quantum est hoc ens, vel in quantum est tale ens ; et sic rebus causas agentes particulares assignaverunt. Et ulterius aliqui erexerunt se ad considerandum ens, in quantum est ens, et consideraverunt causam rerum, non solum secundum quod sunt hæc vel talia, sed secundum quod sunt entia. Hoc igitur, quod est causa rerum, in quantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solum secundum quod sunt *talia* per formas accidentales nec secundum quod sunt *hæc* per formas substantiales, sed etiam secundum omne illud, quod pertinet ad esse illorum quocunque modo. Et sic oportet ponere etiam materiam primam creatam ab universali causa rerum. » (*Summ.*, p. I, q. 44, a. 2.) — Cf. *Contr. Gent.*, loc. cit., n. 2, 3, 4.

les équivoques qui y ont donné lieu [1]. Là et en d'autres occasions, comme nous l'avons vu, il enseigne formellement avec les autres scolastiques que les choses ont leur être et leur perfection propres. Mais il s'agit de savoir d'où leur vient cet être et cette perfection. Suffit-il que Dieu ait produit par création la matière dont se composent les choses, ou bien devait-il créer aussi les formes dans la matière et avec la matière?

A ce point se rattache la question *de distinctione rerum* [2], où l'on démontre que d'abord les trois ordres généraux des êtres du monde : esprit, nature, homme, puis les diverses espèces particulières de substances naturelles, ont été non-seulement voulus et déterminés par Dieu, mais encore produits par son activité créatrice. Cette vérité devait être défendue contre deux sortes d'adversaires : contre les matérialistes qui admettaient que toutes choses se sont formées de la matière première chaotique comme d'elles-mêmes, c'est-à-dire par les forces inhérentes à la matière même ; et contre ceux qui attribuaient, non à Dieu, mais à quelque être supérieur aux hommes, la formation des substances naturelles et même l'origine de l'homme.

Contre les uns et les autres, on peut d'abord se servir de cet argument que des substances qui ne contiennent aucune matière, du moins aucune matière sujette au changement, ne peuvent arriver à l'existence autrement que par une création proprement dite, conséquemment par un acte immédiat de Dieu. Ainsi, les âmes humaines au moins, comme toutes autres substances spirituelles et même les corps immuables, doivent avoir été créés par Dieu aussi bien que la matière première des subs-

[1] *Contr. Gent.*, lib. I, c. 26. — *Summ.*, p. I, q. 3, a. 8. — Voir plus haut, n. 546, 557, 766 et ss.

[2] S. Thom., *Contr. Gent.*, lib. II, c. 39-45. — *Summ.*, p. I, q. 47. — In lib. II, dist. XIII, q. 1, a. 1. — *Quæst. disp. de pot.*, q. 3, a. 16.

tances naturelles [1]. Or les preuves que nous avons exposées plus haut, pour établir cette vérité, montrent en même temps que pour les substances naturelles l'objet de l'acte créateur ne peut être ni la matière ni la forme, mais seulement le tout qui se compose de l'une et de l'autre, l'être subsistant. Car le devenir doit répondre à l'être. De même donc que la matière et la forme ne peuvent exister séparément, de même elles ne peuvent non plus être créées l'une sans l'autre [2].

991. Toutefois ces raisons, à strictement parler, démontrent seulement que la matière ne pouvait être créée sans aucune forme, ce que du reste nous avions déjà établi, lorsque nous avons parlé de sa nature (n. 676). Mais comment peut-on prouver que non-seulement les formes qui en font des éléments, mais encore celles qui constituent les diverses espèces de substances naturelles, ne peuvent

[1] Ostensum est supra, quod solus Deus potest creare. Multa autem sunt rerum, quæ non possunt procedere in esse, nisi per creationem, sicut omnia, quæ non sunt composita ex forma et materia contrarietati subjecta : hujusmodi enim ingenerabilia oportet esse, quum omnis generatio sit ex contrario et materia. Talia autem sunt omnes intellectuales substantiæ et omnia corpora cœlestia et etiam ipsa materia prima. Oportet igitur ponere omnia hujusmodi immediate a Deo sumpsisse sui esse principium. (*Contr. Gent.*, lib. II, c. 42, n. 8.) —Cf. *Ibid.*, c. 40, n. 3.

[2] Creari est quoddam fieri... Fieri autem ordinatur ad esse rei. Unde illis proprie convenit fieri et creari, quibus convenit esse : quod quidem proprie convenit subsistentibus sive sunt simplicia sicut substantiæ separatæ, sive sunt composita sicut substantiæ materiales. Illi enim proprie convenit esse, quod habet esse, et quod est subsistens in suo esse..... Sicut igitur accidentia et formæ et hujusmodi, quæ non subsistunt, magis sunt coëxistentia quam entia, ita magis debent dici concreata quam creata; proprie vero creata sunt subsistentia. (*Summ.*, p. I, q. 45, a. 2.)

Quod fit, ad hoc fit, ut sit; est enim fieri via ad esse. Sic igitur unicuique creato convenit fieri, sicut sibi convenit esse. Esse autem non convenit formæ tantum nec materiæ tantum, sed composito..... Ejus igitur solius est proprie fieri, non materiæ præter formam : non est igitur aliquid agens creans materiam solam, et aliud inducens formam. (*Contr. Gent.*, lib. II, c. 43, n. 3.)

existér que par la puissance créatrice de Dieu? Car voilà ce que les scolastiques enseignent unanimement avec les Pères de l'Église. En effet, disent-ils, ou la parole créatrice de Dieu, aux diverses époques que l'Écriture nomme des jours, produisait ces formes dans la matière élémentaire, ou bien celle-ci devait, dès le principe, renfermer en puissance toutes les espèces d'être, et par cette puissance ils entendent, non une puissance purement passive par laquelle la matière aurait été seulement capable de recevoir les formes, mais en même temps une puissance active, savoir, la semence, le germe et les forces par lesquelles se développent la semence et le germe, par conséquent, les *rationes seminales* dont nous avons déjà fait mention plus d'une fois [1].

Pour prouver cette vérité, il n'est pas nécessaire de recourir aux livres saints; la raison suffit elle-même à l'établir. En effet, si l'on admettait que la matière originaire n'a point reçu dans la création d'autres forces ni d'autres propriétés que celles qui sont appelées élémentaires et qu'elle a été ensuite abandonnée à elle-même, on devrait aussi croire avec les matérialistes que toutes les substances, qui par une perfection de plus en plus haute s'élèvent au-dessus des éléments, se sont formées par l'action de forces physiques et ont été disposées, en vertu d'un mouvement mécanique, de manière à former l'ensemble harmonieux de l'univers. Or nous avons montré, dans une dissertation précédente, que notamment la vie et la sensation supposent des principes appartenant à un ordre plus élevé que les éléments et leurs forces, et que ni l'organisation des êtres individuels ni l'ordre général de l'univers ne peuvent s'expliquer autrement que par des causes finales. Quoique nous puissions nous contenter ici de ren-

[1] S. Thom., in lib. II, dist. loc. cit. — *Summ.*, loc. cit. et q. 74, q. 115, a. 2. — *Quæst. disp. de pot.*, q. 4, a. 1 et 2.

voyer aux études que nous avons déjà faites, toutefois nous ne voulons pas passer sous silence quelques-unes des raisons que saint Thomas expose à ce propos.

992. Si les choses devaient se former de la matière abandonnée à elle-même, leur formation ne pourrait être attribuée qu'au hasard. Car, dans les éléments et leurs forces, comme dans le mouvement qu'on supposerait résulter de leur action, on ne trouve aucune cause expliquant pourquoi les éléments se combinent de telle ou telle manière et les déterminant ainsi à former des êtres différents et pourtant ordonnés à une fin commune. Et si l'on admettait dans la matière même de telles causes qui détermineraient l'action des forces élémentaires, on supposerait ainsi précisément ce que l'on conteste. Car alors ces causes auraient été mises dans la matière par le Créateur et elles ne seraient autre chose que les formes séminales ou germinales dont parlent les anciens. Ainsi, lorsqu'on nie vraiment la réalité de ces formes, on n'a plus d'autre ressource, pour expliquer l'origine des espèces déterminées de substances naturelles, que de l'attribuer au hasard [1]. Quand on ne fait intervenir le hasard que dans la matière, on a raison en ce sens que par la matière on explique pourquoi les choses sont sujettes au hasard dans leur origine et leurs opérations; car c'est ce qu'elles ne peuvent être que parce que, étant de telle nature, elles pourraient être d'une autre nature. Or cette indétermination dérive précisément de la matière; les formes leur donnent plutôt leur détermination et leur fixité. Aussi devrait-on comprendre par là combien il est absurde d'expliquer la distinction des choses en diverses espèces par le moyen du hasard. Que dans une même espèce il y ait plus ou moins de choses individuelles et que le caractère particulier de l'espèce soit plus marqué dans les unes que dans les autres, c'est une

[1] *Contr. Gent.*, lib. II, c. 40, n. 1 et 2.

chose dont on pourra souvent découvrir la cause dans le hasard, parce qu'elle dépend précisément de la matière. Mais attribuer au hasard que dans la nature les choses sont distinctes en espèces si nettement marquées et que ces espèces se maintiennent avec une constance invincible, ce serait regarder comme un effet du hasard ce qui lui est opposé et qui l'empêche précisement de prévaloir [1].

De plus, l'opération des substances naturelles est déterminée et réglée suivant des lois stables; et le hasard a lieu, lorsque leur opération est dérangée en certains cas particuliers ou que son effet est empêché. La régularité a donc la priorité sur le cas fortuit. Or la régularité que présente l'opération des choses a son fondement dans leur nature, c'est-à-dire dans leur être déterminé et fixe; il est donc absolument impossible que la nature ou l'être fixe des choses soit un effet du hasard qui le suppose [2]. Ou bien dira-t-on que, quoique les éléments aient leur nature et leur activité déterminées, l'irrégularité fortuite, qui n'est pas impossible, ait fait naître des choses de différentes espèces? Ce serait expliquer précisément les productions les plus parfaites de la nature par ce qui est désordonné dans ses opérations, hypothèse absurde alors au moins qu'on l'étend à tout l'ensemble de l'univers. D'ailleurs, même dans les cas particuliers où peut-être, par une perturbation accidentelle des forces de la nature, il se formerait une chose d'une autre espèce que n'en produit

[1] Cum casus sit tantum in possibilibus aliter se habere; principium autem hujusmodi possibilitatis est materia, non autem forma, quæ magis determinat possibilitatem materiæ ad unum; ea autem, quorum distinctio est a forma, non distinguuntur a casu, sed forte ea, quorum distinctio est a materia, specierum autem distinctio est a forma; singularium autem ejusdem speciei a materia: distinctio igitur rerum secundum speciem non potest esse a casu, sed forte aliquorum individuorum casus potest esse distinctivus. (*Contr. Gent.*, lib. II, c. 39, n. 2.)

[2] *Ibid.*, n. 4.

son action régulière, il nous faudra admettre, pour l'expliquer, outre ces forces troublées, d'autres causes, par exemple des germes cachés, et n'attribuer au pur hasard que les productions manquées de la nature auxquelles les anciens donnaient le nom de *peccata naturæ.* On dirait donc, dans l'opinion que nous combattons ici, que toutes les espèces de substances naturelles sont nées de la matière première de la manière dont se produisent les monstres; ce qui est absurde pour bien des raisons, en particulier parce que le désordre deviendrait ainsi le principe de la régularité parfaite. L'harmonie des forces se voit, en effet, dans les substances organiques d'une manière incomparablement plus haute que dans les éléments.

993. D'autres philosophes, comprenant l'absurdité de telles hypothèses, se rallient au système de Platon et attribuent l'information de la matière à l'influence d'êtres célestes. Toutefois leur système est également réfuté par les raisons générales que nous venons d'exposer, mais nous pouvons aussi faire valoir contre eux des arguments plus particuliers. Nous nous contenterons de faire ressortir les raisons par lesquelles on montrait, contre les Arabes, pourquoi il s'accorde très-bien avec la perfection de la cause première de donner l'existence non-seulement à l'Ange le plus parfait, mais encore au monde tout entier avec toutes les gradations des êtres dont il se compose. Plus est étrange la supposition que font ces philosophes, savoir, que Dieu n'aurait produit que la matière chaotique et les Anges, et que ceux-ci auraient formé de la matière le monde corporel, plus on doit exiger des raisons qui en établiraient la nécessité. Or, quelles autres raisons pourrait-on mettre en avant, si ce n'est celles dont se prévalaient les Arabes?

Si l'on voulait expliquer l'origine des choses visibles par l'opération d'êtres spirituels supérieurs, c'est uniquement parce qu'on ne croyait pas pouvoir concilier leur production avec la perfection absolue de l'Être suprême. Mais certes, cette incomptabilité n'existe nullement.

L'ordre en vertu duquel toutes choses forment un tout consiste en ce qu'il y a beaucoup d'espèces diverses de choses qui se conservent et se perfectionnent mutuellement et qui dans leur union nous offrent le ravissant spectacle d'une plénitude inexprimable d'être et de vie. Donc, celui qui a produit les choses avec cette grande variété d'espèces est aussi l'auteur de l'ordre qui règne dans le tout. Or cet ordre est dans l'univers ce qu'il y a de meilleur; il est quelque chose de bien plus excellent que la perfection des êtres particuliers, à quelque degré qu'ils soient placés. Par conséquent, comme incontestablement ce qu'il y a de meilleur et de plus excellent doit être regardé comme l'effet de la cause suprême, on doit précisément attribuer à Dieu lui-même l'ordre du tout, et dès-lors non-seulement l'existence des Anges, mais encore celle de toutes les diverses espèces d'êtres[1]. Autrement on dirait que Dieu a été empêché par sa perfection de produire ce que le monde renferme de meilleur, et que d'autres êtres en ont été capables précisément en tant qu'ils ne possèdent pas la perfection de la cause suprême[2]. —Nous n'avons guère besoin de faire observer que cette preuve ingénieuse ne serait nullement infirmée, si l'on répliquait que les Anges n'ont fait dans la formation ou création du monde visible qu'exécuter la volonté de Dieu et qu'ainsi Dieu reste toujours auteur de l'ordre qui règne dans l'univers. Car, en admettant cette hypothèse, on change complétement la thèse contre laquelle

[1] Id, quod est optimum in rebus creatis, reducitur, ut in primam causam, in id, quod est optimum in causis. Optimum autem in omnibus entibus creatis est ordo universi, in quo bonum universi consistit, sicut et in rebus humanis bonum gentis est divinius quam bonum unius. Oportet igitur ordinem universi sicut in propriam causam reducere in Deum, quem supra ostendimus esse summum bonum. Non igitur rerum distinctio, in qua ordo consistit universi, causatur ex causis secundis, sed magis ex intentione primæ causæ. (*Contr. Gent.*, lib. II, c. 42, n. 2.)

[2] *Ibid.*, n. 3.

s'élevait saint Thomas. Dans la création de l'homme et du monde des corps, Dieu a-t-il pu se servir du ministère des Anges? Voilà une tout autre question dont nous aurons à parler plus tard. Les philosophes dont l'erreur est ici réfutée disaient que les Anges avaient produit le monde terrestre indépendamment de Dieu et même contre sa volonté (n. 445). Les Arabes que saint Thomas avait surtout en vue, de même qu'ils faisaient procéder de Dieu la plus haute intelligence, supposaient que les autres intelligences naissent l'une de l'autre et que de la dernière naît le monde des corps et tout cela avec nécessité.

Si, pour ce motif, ces philosophes insistent principalement sur ce qu'il répugne à l'unité de l'Être suprême de produire beaucoup de choses et à sa simplicité d'être cause d'effets différents, saint Thomas répond que cette raison n'aurait de la valeur que si Dieu produisait les choses hors de lui par une génération nécessaire en vertu de sa propre nature. Dieu opère par son intelligence et par la puissance de sa libre volonté. Il doit, en conséquence, produire son effet, en le pensant et en le voulant. Or, évidemment, il ne répugne pas à sa simplicité que beaucoup de choses soient l'objet de sa pensée; cette simplicité même nous fait plutôt comprendre que Dieu doit embrasser par une seule pensée tout ce qui est intelligible. Et si de même la puissance de sa volonté n'est pas limitée à un seul effet, nous en trouvons encore la raison dernière dans cette même simplicité, ou en ce qu'il est l'Être par exellence, l'Être même[1] (n. 514 et ss.).

[1] Deus est agens per intellectum... Oportet igitur, quod producat effectum suum ex hoc, quod ipsum effectum intelligit et intendit. Sed per quam rationem intelligit unum effectum, potest et multos effectus alios a se intelligere. Potest igitur multa causare statim absque medio. — Sicut supra ostensum est, virtus divina non limitatur ad unum effectum, et hoc ex ejus simplicitate provenit : quia quanto aliqua virtus est magis unita, tanto est magis infinita et ad plura potest se extendere. Quod autem ex uno non fiat nisi unum,

994. Si l'on concluait ainsi, de la nature des choses aussi bien que de la perfection de l'Être suprême, que Dieu est l'auteur, par création, non-seulement de la matière première, mais encore des diverses espèces que forment les êtres du monde, on cherchait aussi à expliquer, par les attributs de Dieu et par les fins qu'il poursuit dans la création, pourquoi il a créé l'univers tel qu'il est. Le monde, dit saint Bonaventure, était destiné à manifester la puissance, la sagesse et la bonté de Dieu. Or la grandeur de sa puissance ne se révèle en rien avec autant de magnificence que si elle produit les choses les plus diverses, en unissant néanmoins de la manière la plus intime les choses qui par leur nature sont le plus éloignées les unes des autres. Voilà pourquoi le règne des esprits est opposé au monde des corps; mais dans l'homme le spirituel et le corporel sont unis en une même nature. Pareillement, la sagesse resplendit principalement en ce qu'elle ordonne à un même tout les choses les plus élevées, les moyennes et les plus basses. Ce qu'il y a de plus bas, c'est la nature corporelle, les esprits occupent le rang le plus élevé, tandis que l'homme, réunissant en lui les deux ordres, tient le milieu. Enfin la bonté de Dieu se révèle non-seulement en ce qu'il a créé des êtres possédant, comme lui-même, la vie et la connaissance, mais encore en ce qu'il a produit des êtres qui communiquent à d'autres ce qu'ils possèdent. Or la substance spirituelle vit et connaît, et dans l'homme la substance corporelle est élevée par l'âme à la perfection de la vie dont elle est capable[1].

non oportet nisi quando agens ad unum determinatur. (*Contr. Gent.*, lib. II, c. 42, n. 6 et 7.)

[1] Le saint docteur résume sa pensée, qu'il avait développée plus amplement, en ces termes : « Ad perfectionem universi hoc triplex genus substantiæ requiritur, et hoc propter triplicem perfectionem universi, quæ attenditur in amplitudine ambitus, sufficientia ordinis, influentia bonitatis, in quibus exprimit in causa triplicem perfectionem : videlicet sapientiæ, potentiæ et bonitatis. » (In lib. II, dist. I, p. 2, a. 1, q. 2.)

Les scolastiques parlent souvent de ce triple ordre d'êtres créés et ajoutent aux pensées de saint Bonaventure encore d'autres considérations [1]. D'où l'on peut conclure de nouveau combien Günther s'est trompé en disant que les scolastiques n'ont pas su apprécier le contraste que présentent l'esprit et la nature, en les concevant dans l'ensemble du monde comme antithèse, et qu'ils ont été encore bien plus loin, je ne dis pas d'expliquer philosophiquement, mais de soupçonner même que l'homme est leur synthèse.

Saint Thomas appuie cette considération sur une pensée qui explique non-seulement la diversité de ce triple ordre d'êtres, mais encore la grande variété que possèdent les êtres appartenant à ces divers ordres. Le monde est destiné, dit-il, à *représenter* la perfection de Dieu et à y *participer;* telle est la fin de la création (n. 504, 517). Mais comment cela peut-il se faire? Dieu existe par lui-même, tandis que les êtres du monde n'existent pas par eux-mêmes, mais par la toute-puissance divine; voilà la première différence essentielle entre Dieu et les créatures, différence d'où découlent toutes les autres. Toutefois, puisque les êtres créés, tout en n'existant pas par leur propre vertu, existent pourtant en eux-mêmes, ou qu'ils ont par Dieu un être qui leur appartient, ils ne forment pas avec Dieu, l'Être suprême, comme le fait le néant, un contraste absolu, mais ils sont en même temps une imitation ou une copie de son être; ils *représentent* donc sa perfection, *en tant* qu'ils y *participent.* Mais de cette première et l'on pourrait dire originelle différence en découle une autre, savoir, que, si Dieu, comme existant par lui-même, est l'être pur, comprenant dans la simplicité la plus pure la plénitude de toute perfection, l'être créé est, au contraire, nécessairement limité, par conséquent un être ne possédant que telle ou telle perfection et encore ne la possédant qu'à

[1] Suarez, *de Anima,* lib. I, c. 9, n. 16.—Conimbr., lib. II, *de Cœlo,* c. 1, q. 2, a.

un certain degré. Car, si Dieu est l'être pur, parce qu'il est par lui-même, ce serait une contradiction qu'un être créé eût également cette pureté de l'être. Le monde, comme étant l'ensemble des êtres créés, est donc opposé au Créateur en ce que, pendant que Dieu possède la plénitude de l'être dans une unité parfaite, le monde se compose d'une multiplicité d'êtres limités. Mais, comme les choses, dans cet être fini qui leur est propre, sont pourtant, chacune à sa manière, une imitation de Celui qui est parfaitement, on peut dire aussi que la perfection une et indivisible de Dieu se représente divisée dans le monde, sa copie. D'où il suit que la fin suprême de la création, celle de représenter et de communiquer la perfection de Dieu, est atteinte d'une manière d'autant plus parfaite que, sans troubler l'harmonie du tout, la variété des êtres du monde est plus grande [1].

995. Cependant ces paroles de saint Thomas, que nous venons d'examiner, peuvent être mal interprétées. Le panthéisme logique trouve également en son Dieu, c'est-à-dire dans le concept absolu, tout être dans l'unité la plus pure, et il le fait se diviser et se représenter dans le monde de la manière la plus variée. Mais est-il possible d'entendre ainsi les paroles du saint docteur, paroles que nous lisons à l'endroit même où, après avoir enseigné si formellement

[1] Distinctio rerum et multitudo est ex intentione primi agentis, quod est Deus. Produxit enim res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis et per eas repræsentandam : et quia per unam creaturam sufficienter repræsentari non potest, produxit multas creaturas et diversas, ut quod deest uni ad repræsentandam divinam bonitatem suppleatur ex alia. Nam bonitas, quæ in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim : unde perfectius participat divinam bonitatem et repræsentat eam totum universum, quam alia quæcunque creatura. Et quia ex divina sapientia est causa distinctionis rerum, ideo Moyses dicit, res esse distinctas verbo Dei, quod est conceptio sapientiæ : et hoc est, quod dicitur Gen. I, v. 3. Dixit Deus : Fiat lux..... et divisit lucem a tenebris. (*Summ.*, p. 1, q. 47, a. 1.) — Cf. *Contr. Gent.*, lib. II, c. 45, per totum. — Voir aussi plus haut, n. 520.

la création du néant, il passe à la considération plus approfondie de l'acte créateur? Qu'est-ce donc que Günther précisément, à qui cette fausse et injuste interprétation est si familière, oppose partout, comme sa propre doctrine, aux spéculations panthéistiques? L'unité de l'Être absolu, dit-il, n'est pas l'unité du *concept*, mais l'unité de l'*idée*, c'est-à-dire que l'Absolu n'est pas l'être universel, l'être de toutes choses, mais il est le principe un et indivisible de tout ce qui est. Or non-seulement saint Thomas, comme nous l'avons vu (n. 410), établit de la manière la plus nette la même distinction, mais encore on peut dire que toute sa doctrine sur la création, telle que nous l'avons exposée jusqu'ici, n'est que la démonstration de cette thèse : Dieu n'est pas l'être universel dans les choses, mais la cause universelle réelle, existant hors des choses. Pour prouver notre assertion, ramenons les explications données à la doctrine de saint Thomas touchant les causes; le saint docteur lui-même a distingué d'après elle les divers points qu'il traite dans sa première question sur la création [1].

On distingue les causes en causes internes et causes externes. Les causes *internes* sont les principes constitutifs, par conséquent, dans les corps, la matière et la forme, dans les êtres immatériels, l'essence simple qui est en même temps sujet et forme. Les causes *externes* sont la cause efficiente, la cause exemplaire et la cause finale. Or, à l'égard de ces causes, qu'avons-nous prouvé dans les études que nous venons de faire? D'abord, que Dieu, comme Être suprême et infini, est nécessairement la cause *efficiente* de tout être fini; puis, que néanmoins il ne pouvait pas produire les choses de lui-même, ou qu'il ne pouvait pas devenir *lui-même sujet* du monde, mais que ce sujet, la matière du monde, a dû être *créé de rien*. D'autre part, il ne peut pas non plus déterminer cette matière par lui-

[1] *Summ.*, p. I, q. 44.

même, en devenant *la forme* du monde; mais, de même qu'il a dû créer de rien la matière, de même il a dû, avec elle et en elle, faire sortir du néant toutes les formes, et donner ainsi l'existence au monde entier avec sa variété si bien ordonnée. Toutefois, s'il ne détermine pas les choses par lui-même et si, en conséquence, il n'est pas en elles comme forme, il est pourtant leur forme *extérieure* [1], c'est-à-dire l'idéal d'après lequel elles ont été toutes formées. Enfin il est aussi la *fin suprême* du monde, le bien souverain à cause duquel toutes choses existent et vers lequel toutes tendent, chacune à sa manière.

A cette question : Comment et par quoi les choses sont-elles produites? on peut faire la réponse suivante : Elles ne sont ni formées *de l'essence de Dieu*, ni déterminées *par l'être divin;* les principes *intrinsèques* par lesquels elles subsistent appartiennent à elles-mêmes. Néanmoins, si pour cette raison elles subsistent, chacune pour soi, dans leur être propre, elles n'existent pourtant pas par elles-mêmes, ou par leur propre vertu, mais par Dieu de qui elles dépendent, comme de leur *cause externe*, quant à leur existence et à toute leur substance, et cela sous le triple rapport sous lequel une chose peut être la cause externe d'une autre, c'est-à-dire comme *puissance qui opère*, comme *règle qui dirige*, et comme *fin* à cause de laquelle l'opération a lieu [2]. C'est donc en tant que Dieu est cause du monde, sous chacun de ces trois rapports, qu'il apparaît comme son auteur unique et absolument indépendant; mais, en tant qu'il le produit seulement comme cause extérieure et non comme cause interne, il est absolument

[1] Sur la double signification du mot *forme*, voir plus haut, n. 673.

[2] Voici les questions que saint Thomas pose à l'endroit cité, et auxquelles il répond affirmativement : « Primo, utrum Deus sit causa efficiens omnium entium; secundo, utrum materia prima sit creata a Deo; tertio, utrum Deus sit causa exemplaris rerum; quarto, utrum ipse sit causa finalis rerum. »

distinct du monde quant à son être et à son essence. En effet, puisque par causes internes on entend les principes constitutifs de l'essence, être seulement cause externe, c'est n'avoir avec l'effet aucune communauté d'être et d'essence.

III.

De l'acte créateur.

996. Günther, après avoir parlé contre la doctrine du plus jeune Fichte sur la création, et lui avoir opposé sa propre théorie, aborde l'appréciation de la doctrine scolastique, cherchant à justifier le mot du Fichte plus ancien, savoir, que « personne n'a encore dit sur la création de rien une parole qui eût un sens raisonnable ». Il commence par saint Anselme. « De lui aussi, » dit-il, « on peut affirmer que le concept ecclésiastique (celui du néant dont Dieu a créé le monde) était *trop vide* pour lui, et qu'il cherchait pour ce motif un contenu à ce concept. S'il en est ainsi, on peut dire, en outre, qu'il n'a pas restreint exclusivement à la sphère d'une causalité inférieure l'axiome connu : *Ex nihilo nihil fit.* Il dit expressément : *Clarum est, ea omnia, quæ facta sunt, nihil fuisse, antequam fierent (i. e. quantum ad hoc, quia non erant, quod nunc sunt, nec erat ex quo fierent), non tamen nihil erant, quantum ad rationem facientis, per quam et secundum quam fiebant.* Et il ajoute : *Forma rerum (quæ in ratione primæ naturæ res secundas præcedebat) concipi debet rerum quædam in ipsa mente locutio, per quam et fierint res et, cum factæ essent, cognoscerentur; unde consequitur, hanc summæ Essentiæ locutionem intimam non aliud esse, quam ipsam summam Essentiam.* Ce *quelque chose* que le célèbre scolastique met ici à la place du *néant* est la forme des choses (nous pourrions bien l'ap-

peler catégorie, d'autant plus qu'il identifie ce mot avec la substance absolue); bref, ce *quelque chose est dans la nature même de Dieu.*

« Or, si nous trouvons ces notions au *début* de la scolastique, nous ne devons pas être surpris que saint Thomas d'Aquin, à la dernière période (?) de cette doctrine, ait représenté la création comme un écoulement de l'être du monde de la cause universelle *(emanatio totius entis a causa universali)*; car il s'exprime ainsi : *Nomine creationis designamus emanationem totius entis a causa universali, quæ est Deus.* En effet, si le monde est identique pour sa forme avec l'essence de Dieu, sa création ne peut se concevoir que comme un écoulement par lequel l'essence divine sort partiellement d'elle-même. Cette émanation primitive [1] pouvait sans doute être opposée à l'émanation secondaire [2] (qu'on peut aussi appeler particulière pour la distinguer de la première qui est universelle), et l'on pouvait affirmer qu'elle exclut ce qu'implique l'émanation secondaire, savoir, la présupposition d'une chose ou d'une essence, de même espèce bien entendu. *Si consideratur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est, quod aliquod ens præsupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil, quod est nullum ens.*

« Et qu'y a-t-il de plus certain que de dire avec saint Thomas : Le premier homme ne présupposait pas l'homme; mais il n'est pas moins certain que Dieu a été le générateur *(emanator)* du premier homme? Le genre est assurément dans l'espèce, mais celle-ci n'est pas comme telle dans le genre, car ce qui fait d'elle une espèce est précisément ce que le genre ne contient pas [3]. »

Par cette dernière proposition, on comprend dans quel sens Günther croit devoir expliquer les deux docteurs dont il

[1] La création.
[2] La génération par laquelle se propagent les créatures.
[3] *Eur. und Her.*, p. 523. — Cf. *Vorsch.*, p. 360.

cite les paroles. Selon lui, Dieu n'était pour les scolastiques eux-mêmes que l'être universel qui devient cause universelle en se particularisant, et ce serait cette particularisation, par laquelle il pose toujours en lui-même des déterminations nouvelles, se transformant ainsi en choses de toutes les espèces, qui constitue l'acte créateur. Voilà pourquoi Günther dit, en terminant sa critique : « Et ne pourrions-nous pas dire que la scolastique ancienne et moderne n'a été dans l'impuissance de dire rien de raisonnable sur la notion chrétienne de la création que parce qu'elle professait les doctrines philosophiques de Platon et d'Aristote, philosophes qui, l'un et l'autre, ne doivent leur célébrité dans la philosophie de l'antiquité qu'à la perfection qu'ils avaient donnée à la pensée conceptuelle?..... A l'aide de cette pensée, ces philosophes ont bien pu détruire le polythéisme, mais dans le monothéisme ils ont réussi seulement à déterminer la relation de Dieu au monde, en prenant pour type le concept logique. Mais, en partant de cette catégorie, rien ne pouvait porter, je ne dis pas à concevoir clairement, mais même à pressentir vaguement une création véritable. On s'explique ainsi comment les théologiens scolastiques eux-mêmes, les réalistes aussi bien que les nominalistes, n'ont malheureusement jamais rien dit de sensé sur cette question. »

En d'autres occasions, Günther étend ce reproche, qu'il fait aux scolastiques dans les termes les plus sévères, aux Pères de l'Église, notamment à saint Augustin [1]. C'est par cette accusation qu'il termine un de ses plus importants ouvrages; aussi a-t-elle toujours eu dans son école beaucoup de retentissement. On cherche même à la renforcer encore par les explications que saint Thomas lui-même donne de sa définition de la création. De même que la génération de l'homme se fait du non-être ou du non-homme,

[1] *Eur. und Her.*, p. 288.

de même, aurait dit le Docteur angélique, la création, étant émanation de tout l'être, se fait du non-être ou du néant. Donc, selon saint Thomas, non-seulement l'être de l'univers en général, mais encore — *horribile dictu!* — chacune de ses parties émane de Dieu lui-même [1].

997. Pour répondre à toutes ces accusations et développer la véritable doctrine de l'ancienne école sur l'acte créateur, discutons les divers points dans l'ordre où ils ont été proposés.

Saint Anselme disait donc que les choses, avant de naître, n'étaient pas absolument rien en tant que leur forme était en Dieu. Or cette forme, comme il l'explique ensuite, est l'essence même de Dieu; d'où Günther conclut que, selon saint Anselme, le monde n'est pas produit de rien, mais qu'il émane de l'essence divine, et que, par sa forme, il est identique avec celle-ci. Mais qu'est-ce donc que saint Anselme entend par la forme des choses? Comme nous l'avons vu plus d'une fois, le mot *forme* a une double signification. En effet, non-seulement les Pères de l'Église, mais encore les classiques latins l'entendent aussi bien dans le sens de l'idée (ἰδέα) platonicienne, de l'archétype d'après lequel les choses sont formées, que dans le sens de μορφή, χαρακτήρ, mots qui désignent la nature, la propriété spécifique que les choses reçoivent par leur formation [2]. Bien donc que les scolastiques prennent ce mot ordinairement dans cette dernière signification, toutefois les plus anciens surtout s'en servent aussi dans le premier sens. Comme les archétypes des choses sont contenus dans la pensée éternelle de Dieu, par conséquent dans le Verbe par lequel Dieu le Père exprime tout ce qu'il pense, le *Verbe* est aussi appelé, surtout par saint Augustin, *forme première,* ou forme de toutes les

[1] Knoodt., *Günther und Clemens,* I, p. 233. — Cf. *Ibid.,* p. 42. — Trebisch., *Die christliche Weltanschauung* (L'idée chrétienne du monde), p. 68 et ss.

[2] Cic. *Top.,* 7. — *Orat.,* 11. — *De orat.,* 2, 23.

formes (n. 487, 20). Il est clair que saint Anselme, dans le passage cité par Günther, rappelle cette pensée de saint Augustin, lorsqu'il dit que la forme existant avant les choses doit être considérée comme une parole que Dieu prononce au-dedans de lui-même *(locutio in mente (divina)*. Alors aussi nous ne devons pas être surpris de l'entendre ajouter qu'elle est l'essence divine. Ou bien la pensée de Dieu est-elle, comme l'objet pensé, quelque chose qui soit distinct de Dieu? Certes, elle ne se distingue pas plus de lui que le Verbe éternel qui est avec lui un seul et même être. Et peut-on conclure de là que, selon saint Anselme, la forme du monde est identique avec l'essence de Dieu? Non, assurément, pas plus qu'on ne peut regarder la forme d'un édifice comme identique avec la pensée de celui qui l'a construit. Après tout ce que nous avons déjà exposé de la doctrine des scolastiques, en parlant des idées éternelles (n. 219 et ss.) et de l'être que possèdent les choses avant l'origine du temps (n. 581 et ss.), nous n'avons pas besoin de nous étendre de nouveau sur ce sujet.

D'ailleurs, Günther aurait pu trouver, dans les quelques paroles qu'il cite de saint Anselme, tout ce qui était nécessaire pour bien comprendre la pensée du saint docteur. Les choses, dit celui-ci, avant de naître, n'étaient rien, non-seulement parce qu'elles n'étaient pas *ce qu'elles* sont actuellement, mais encore parce qu'il n'existait rien *dont* elles auraient pu naître. En quel sens donc n'étaient-elles pourtant pas absolument rien? En ce sens que dans Celui qui les a faites existait une pensée *par laquelle* et *d'après laquelle* elles ont été faites : — *Non tamen nihil erant, quantum ad rationem facientis, per quam et secundum quam fiebant*. De même que le mot grec λόγος, le mot latin *ratio* s'emploie très-souvent dans le sens de pensée ou de concept. Or, est-il vrai que, comme s'exprime Günther, la notion chrétienne du néant dont Dieu a créé le monde était trop vide pour saint Anselme, et qu'il a mis à la place de ce néant un

quelque chose, c'est-à-dire l'essence de Dieu? Il a soutenu qu'il n'y avait *rien de quoi* le monde aurait été fait, mais qu'il existait *quelque chose par quoi* et *d'après quoi* il a été formé. Il a affirmé qu'au commencement rien n'existait hors de Dieu, mais qu'en Dieu était le Verbe, que le Verbe était Dieu, et que tout a été fait par lui et d'après lui.

Voici ce que, peu auparavant, Günther avait présenté comme la doctrine du vrai théisme : « Dans la création a lieu une *temporalisation de quelque chose d'éternel*, si l'on peut s'exprimer ainsi ; car c'est ainsi qu'on peut appeler la réalisation, si l'on n'en exclut pas ce par quoi elle fait aussi entrer *l'éternel* dans *l'espace*. Or l'élément éternel qui, par la volonté de Dieu, se manifeste d'une manière nouvelle comme un principe réel (comme substance) n'est pas un élément constitutif dans l'*essence* divine, mais bien un moment dans la *conscience* que Dieu a de lui-même, c'est-à-dire, il est la pensée divine aussi vieille que l'intelligence même de Dieu. Que cet élément éternel soit en Dieu quelque chose de formel, c'est ce qu'indique déjà l'acte créateur en tant qu'il est réalisant [1]. » Mais comment Günther est-il donc amené à déclarer panthéistique, quelques pages plus loin, cette même doctrine, telle que l'expose saint Anselme? C'est que, d'après lui, cette pensée n'est pas un élément constitutif dans l'essence de Dieu, tandis que, d'après saint Anselme, elle est l'essence divine même. Mais pourquoi cette différence? Parce que Günther entend par cette pensée l'*objet pensé*, le monde possible, tandis que saint Anselme la considère comme l'*acte de celui qui pense*, comme l'expression idéale vivante de l'objet pensé. C'est ce que Günther aurait pu et dû conclure de ce que saint Anselme nomme aussi cette pensée la parole intérieure de Dieu *(locutio in mente)*, et dit que Dieu a créé le monde par elle et d'après elle. Or, de même qu'on peut assurément

[1] *Eur. und Her.*, p. 507.

considérer la pensée de l'artiste comme étant l'esprit de l'artiste devenu actif en tant que principe pensant, de même on peut identifier la pensée de Dieu avec l'essence divine; car Dieu n'est pas un principe devenu actif, mais un principe éternellement en acte.

998. Tournons-nous maintenant vers saint Thomas qui est encore plus gravement accusé. En traitant de la véritable notion de l'Absolu, nous avons montré avec quel soin saint Thomas, aussi bien que saint Bonaventure, s'appliquait à faire voir en quel sens on peut dire que tout ce qui est bon est bon par la bonté de Dieu. Les mêmes explications conviennent à l'être et à toutes les autres perfections. Saint Thomas revient souvent sur cette doctrine; en un endroit, il commence même par la réfutation expresse de l'erreur dont l'accuse Günther. « Quelques philosophes, dit le saint docteur, se sont laissé entraîner par des raisons frivoles à soutenir que Dieu a une nature qui lui est commune avec toutes choses, soit comme une matière dont celles-ci émanent, soit comme une forme par laquelle elles sont formées. » Et après avoir rappelé brièvement les principales raisons qu'on peut opposer à cette assertion, il continue ainsi : « On peut toutefois distinguer, avec les Platoniciens, entre la forme qui est dans les choses le principe de leur détermination, et celle qui est en dehors des choses comme leur archétype, et dire en conséquence que les choses sont bonnes par la bonté de Dieu, non-seulement parce qu'il est leur *cause efficiente* ou productrice, mais encore parce qu'elles ont été créées d'après lui, en tant qu'il est leur archétype ou leur cause exemplaire[1]. » Et

[1] Quidam frivolis rationibus ducti posuerunt, Deum esse de substantia cujuslibet rei. Quorum quidam posuerunt, Deum esse idem, quod materia prima, ut David de Dinando. Quidam vero posuerunt, ipsum esse formam cujuslibet rei. Cujus quidem erroris statim falsitas aperitur..... Ipsa divina essentia nec est materia alicujus rei nec forma, ut ea possit creatura dici formaliter bona, sicut *forma con-*

comme la même observation s'applique à l'être et aux autres perfections, nous trouvons ici, chez saint Thomas, absolument les mêmes notions que dans les paroles de saint Anselme.

Malgré tout, Günther prétend trouver ouvertement exprimé dans saint Thomas ce qu'il avait mis dans les paroles de saint Anselme. La preuve, c'est que, d'après le Docteur angélique, la création est un écoulement, une émanation de Dieu; par conséquent, créer c'est pour Dieu émettre ou faire émaner partiellement son essence. Cette grave accusation est fondée avant tout sur le mot dont le saint docteur se sert en parlant de la création. Que signifie, en effet, le mot *emanatio*, si ce n'est écoulement? Assurément; mais qu'adviendrait-il de Günther, si nous interprétions ses paroles, non d'après sa doctrine, mais selon leur signification littérale? Pour rester entièrement dans notre sujet, tout à l'heure nous l'entendions dire que dans la création a lieu une *temporalisation* de quelque chose d'éternel. Et n'appelle-t-il pas les créatures des pensées divines devenues substances, aussi souvent que saint Thomas désigne la création par le mot d'*émanation?* Si donc on s'obstine à voir dans ce dernier la théorie de l'émanation, telle que la soutiennent les Gnostiques ou les Arabes, bien que le saint docteur la combatte dans toutes ses œuvres, il doit souffrir pareillement qu'on trouve dans son système les idées corporifiées des Néo-platoniciens et l'infini rendu fini de Fichte et de Hegel.

Le mot *emanatio* est une expression qui, dans un sens figuré, désigne toute espèce d'origine : dans le même sens

juncta, sed quælibet est ei similitudo quædam, et ideo Platonici dixerunt, quod omnia sunt bona formaliter bonitate prima, non sicut forma conjuncta, sed sicut *forma separata*..... Sic unumquodque dicetur bonum sicut forma inhærente per similitudinem summi boni sibi inditam et ulterius per bonitatem primam sicut per exemplum et effectivum omnis bonitatis creatæ. (*Quæst. disp. de Verit.*, q. 21, a. 4.)

nous disons que Dieu est la source de tout bien, sans craindre pour cela de passer pour des panthéistes. En traitant précisément de cette vérité que Dieu est le souverain bien en qui tout bien a son origine, il se sert, au lieu du mot *emanare*, du mot synonyme *effluere*. Mais on comprend sans peine qu'il prend ce mot dans le sens tout à fait général de procéder d'une manière quelconque, ou de tirer son origine. Car s'il voulait exprimer par là en même temps la manière spéciale dont une chose naît par écoulement ou par génération, il ne pouvait pas dire que le bien ou la perfection qui est dans le monde, quoiqu'il découle de Dieu, n'en découle pas, toutefois, comme d'une cause de même espèce, mais comme d'une cause qui n'est identique avec ses effets *ni pour l'espèce ni même pour le genre*[1]. Il nie donc ici, de la manière la plus nette, la conséquence que Günther prétendait tirer du mot *émanation* dont se sert le saint docteur, savoir, que Dieu est dans les créatures comme le genre dans l'espèce.

Sans doute, par cela seul que saint Thomas distingue Dieu d'avec les causes créées comme la cause universelle se distingue des causes particulières, cette erreur n'est pas suffisamment écartée ; car les panthéistes peuvent aussi donner à l'être universel le nom de cause universelle. Cependant il serait contraire à toute justice de prêter à saint Thomas cette manière de voir, puisque, comme nous venons de le rappeler, il déclare si nettement que rien n'est plus absurde que de confondre l'être en général avec la cause de tout être. D'ailleurs, selon le saint docteur, Dieu ne peut être comparé aux choses ni comme le genre aux espèces, ni même comme un genre à un autre, car rien ne peut être affirmé de Dieu et des créatures dans le même sens, mais seulement dans un sens anologique. Lors donc que nous appe-

[1] Bonum Deo attribuitur, in quantum omnes perfectiones desideratæ effluunt ab eo sicut a prima causa : non autem effluunt ab eo, sicut ab agente univoco, sed sicut ab agente, quod non convenit cum suis effectibus neque in ratione speciei neque in ratione generis. (*Summ.*, p. I, q. 6, a. 2.) — Cf. q. 4, a. 3.

lons Dieu, comparé aux créatures, l'Être suprême, le bien souverain, la comparaison que nous établissons ainsi est une *comparatio per excessum*[1]. Bien donc qu'à la vérité les scolastiques, selon l'expression de Günther, aient suivi les cours de Platon et d'Aristote, toutefois ils y étaient parvenus à un ordre de pensées toutes différentes de celles que Günther appelle conceptuelles. Aux leçons de Platon et d'Aristote, ils avaient appris à distinguer le principe réel de tout ce qui est d'avec la forme conceptuelle de l'être en général.

999. D'après saint Thomas, Platon et Aristote s'étaient précisément élevés au-dessus de leurs prédécesseurs, en trouvant le principe unique de tout ce qui est ; car les philosophes plus anciens ne sont aucunement parvenus à la connaissance de la transformation substantielle. Ne voyant dans la naissance et la corruption des choses qu'un changement accidentel d'un même sujet, ils cherchaient dans celui-ci, c'est-à-dire dans la matière et ses forces, la cause dernière de tout ce qui devient. Plus tard, d'autres philosophes remarquèrent, il est vrai, la diversité substantielle des choses et cherchèrent en conséquence, en dehors de la matière, un principe par lequel pussent naître en elle des formes déterminant l'être substantiel ; mais l'école socratique a été la première qui ait dirigé son attention sur tout l'être des choses, c'est-à-dire sur la matière et la forme, et qui ait compris que les choses ont dû être produites selon toute leur essence. Il faut qu'il y ait une cause qui fasse non-seulement que les choses aient telle ou telle nature, ou qu'elles soient de telle ou telle espèce, mais encore qu'elles existent. Cette cause dont l'effet propre est l'être même des

[1] Ea, quæ non sunt in eodem genere, si quidem sint in diversis generibus contenta, nullo modo sunt comparabilia : Deus autem negatur esse in eodem genere cum aliis bonis : non quod ipse sit in quodam alio genere, sed quia ipse est extra genus et principium omnis generis (q. 3, a. 5), et sic comparatur ad alia per excessum et hujusmodi comparationem importat summum bonum. (*Summ.*, p. I, q. 6, a. 2, ad 3.)

choses est appelée universelle sous un double rapport : premièrement, parce qu'elle ne se borne pas à changer ou à transformer, mais qu'elle produit ou pose tout l'être des choses ; secondement, parce que, pour ce même motif, elle produit tout ce qui est hors d'elle. Il nous a fallu revenir sur cette doctrine que nous avions déjà examinée, parce que saint Thomas y rattache ce qu'il dit pour définir plus nettement l'acte créateur.

Le passage sur lequel Günther fonde son accusation commence précisément par la doctrine dont nous venons de parler. Le Docteur angélique s'y exprime ainsi : Comme nous l'avons montré, il faut ici considérer non-seulement l'origine d'un être particulier de sa cause particulière, mais encore l'origine de l'être tout entier de sa cause universelle qui est Dieu ; et c'est cette dernière origine ou émanation que nous désignons par le mot de « création ». Or, en quoi se distingue, d'après la définition à laquelle renvoie le saint docteur, la cause universelle d'avec la cause particulière ? En ce qu'elle produit non-seulement des déterminations accidentelles par lesquelles les choses ont telles ou telles qualités, ni même seulement des déterminations substantielles en vertu desquelles les choses sont de telle ou telle espèce, mais encore tout ce qui, de quelque manière que ce soit, appartient à leur être[1]. Dès-lors, il faut que la cause, qui est universelle dans ce sens-là, se distingue encore de la cause particulière en ce qu'elle et elle seule produit de rien. En toute émanation, dit encore saint Thomas, même dans l'émanation particulière, ce qui procède ne peut être antérieur à l'émanation ; car, si l'être qui émane préexistait déjà, il ne pourrait pas émaner. Ainsi, quand une plante, un animal ou un homme sont engendrés, ils ne préexistent pas comme plante, comme animal ou comme homme, mais de non-plante, de non-animal ou de non-homme qu'ils

[1] Voir les paroles mêmes de saint Thomas, plus haut, n. 989, note.

étaient, ils sont devenus plante, animal ou homme ; comme le blanc se fait de ce qui n'est pas blanc. Si donc ce qui naît, ce ne sont pas seulement des déterminations nouvelles, telles que la vie dans les éléments ou les couleurs dans les corps, mais qu'une chose devienne quant à tout son être et à toute sa substance, rien ne peut alors être antérieur à cette émanation. Car la chose naît alors non-seulement en tant qu'elle est plante, animal, homme, ou colorée de telle ou telle manière, mais en tant qu'elle est un être, quelque chose qui *est*. Par conséquent, comme l'origine d'une chose est toujours précédée du non-être de la chose qui émane, cette origine absolue ou simplement dite ne peut être précédée que du non-être simplement dit ou du néant[1].

1000. Or, c'est ici que saint Thomas ajoute la proposition que les disciples de Günther, comme nous l'avons vu, traduisent ainsi : « De même que la génération de l'homme se fait du non-être ou du non-homme, de même la création qui est l'écoulement ou l'émanation de tout l'être se fait du non-être ou du néant. » On ne peut nier que ces paroles de saint Thomas, pour être bien comprises, supposent une certaine connaissance de la philosophie scolastique ou plutôt aristotélicienne. Cependant on les aurait comprises plus facilement, si au moins on les avait traduites plus exactement, en disant : « De même donc que la génération de l'homme se fait du non-être qui, dans ce cas, est le non-homme, de même la création, qui est l'émanation de tout l'être, se fait du non-

[1] Sicut supra dictum est (q. 44, a. 2), non solum oportet considerare emanationem alicujus entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quæ est Deus : et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis. — Quod autem procedit secundum emanationem particularem, non præsupponitur emanationi, sicut si generatur homo, non fuit prius homo, sed homo fit ex non-homine et album ex non albo. Unde si consideretur emanatio totius universalis a primo principio, impossibile est, quod aliquod ens præsupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil, quod nullum ens. (*Summ.*, p. I, q. 45, a. 1.)

être qui n'est rien ou qui est néant[1]. » Il est clair que par le non-homme il faut entendre le principe matériel dont s'engendre l'homme. Mais pourquoi ce principe, qui est sans aucun doute quelque chose de matériel, un être, est-il appelé non-être? Parce qu'il n'est pas ce qu'il peut et doit devenir et qu'ainsi il n'est pas, quant à cette détermination qu'il doit recevoir. Cette manière de parler est donc fondée sur la doctrine d'Aristote touchant la privation (*privatio*). Tout devenir, dit Aristote, présuppose le non-être, non toutefois le non-être absolu ou simplement dit, mais un non-être qui, comme *privatio*, est dans un être; en d'autres termes, il suppose un être qui n'est pas ce qu'il devient, mais qui peut le devenir; car, de ce qui simplement n'est rien, rien non plus ne peut devenir. Par conséquent, tout ce qui devient présuppose, suivant Aristote, comme principe (réceptif), une matière qu'on peut appeler μὴ ὄν, non d'une manière absolue et sans réserve, mais seulement par rapport à ce qu'il a la destination d'être. Voilà pourquoi il faut admettre, outre la matière en elle-même, la privation (στέρησις) comme un principe des choses (n. 681). Cette doctrine a besoin de correction ou plutôt d'être complétée; elle n'est vraie que pour les choses qui naissent par les forces de la nature. C'est pourquoi saint Thomas dit : De même que la génération de la nature est précédée du non-être considéré comme une privation dans une chose qui est, de même la création est précédée du non-être qui est la négation de tout être. Car la privation diffère de la négation en ce que la privation est toujours dans un sujet, c'est-à-dire dans une chose qui n'est pas ce qu'elle pourrait et devrait être, tandis que la négation affirme le non-être sans relation à autre chose, par conséquent d'une manière absolue ou *simpliciter*.

[1] Sicut igitur generatio hominis est ex non-ente, quod est non-homo, ita creatio, quæ est emanatio totius esse, est ex non-ente, quod est nihil. (*Summ.*, p. I, q. 45, a. 1.)

Tel étant le sens des paroles citées, il est évident qu'elles ne font qu'exprimer d'une autre manière la vérité que nous connaissons déjà, savoir, que la génération n'est que le changement, la transformation d'une chose qui préexiste, tandis que la création n'est précédée de rien d'existant (n. 739). Et si saint Thomas dit en outre que le monde entier et chacune de ses parties procèdent ainsi de Dieu, cette proposition pourra-t-elle encore choquer ceux qui veulent maintenir dans toute sa pureté l'idée de la création de rien?

Il n'était donc pas permis à Günther de mettre les scolastiques au nombre de « ces philosophes qui, tout en restreignant à la sphère de la causalité finie cette objection philosophique : *Ex nihilo nihil fit*, regardaient pourtant la création *de rien* comme une détermination trop négative et trop vide[1] ». Certes, la scolastique entendait cette clause : « *de rien* », dans le sens le plus strict, et elle était bien loin d'en vouloir remplir le vide, dans ses controverses avec les philosophes incrédules. Du reste, c'est ce que nous verrons encore plus clairement, en examinant de quelle manière elle répondait aux objections de ces philosophes.

1001. Que ce néant soit pourtant un quelque chose, disait-on, c'est ce qu'indique même cette formule : créer *de* rien (*creare ex nihilo*). Car pourquoi disons-nous : *de* (*ex*), si ce n'est pour indiquer quelque chose qui, comme *substratum*, est le fondement de l'acte créateur? Nullement, répliquent les scolastiques. La préposition *de* (*ex*) est aussi employée pour exprimer uniquement l'ordre ou la *succession*, comme lorsque nous disons que du matin s'est fait le midi et du midi le soir. De même par cette expression : *ex nihilo fieri*, nous voulons dire que l'être a succédé au non-être. Si néanmoins on veut que cette expression implique la relation à un *substratum*, on nie précisément par elle que la

[1] *Eur. und Her.*, p. 522.

création suppose un tel *substratum*. Cette formule : « Devenir de rien », est alors synonyme de « ne se faire d'aucun *substratum* » ou de ne pas se faire de quelque chose[1].

Pour démontrer qu'une telle production de rien est impossible, Averrhoës et d'autres se fondaient non-seulement sur l'axiome : « De rien ne se fait rien, » mais encore sur deux principes, enseignés par Aristote, et qui ont une connexion nécessaire avec cet axiome. Tout ce qui se fait, disait-on, doit se faire de quelque chose, parce que se faire ou devenir n'est autre chose qu'un mouvement ou un changement ; or tout mouvement suppose quelque chose de mobile et tout changement un sujet qui commence à être autre qu'il n'était auparavant. De plus, si tout devenir est changement, il faut aussi que toute puissance soit faculté de changer ; car la puissance (*potentia activa*) est la faculté de faire que quelque chose devienne (n. 569). Ainsi raisonnent les Averrhoïstes.

Or, que les scolastiques aient restreint ces trois propositions à la sphère de la nature créée, c'est ce que les adversaires eux-mêmes concèdent. D'ailleurs, en parlant de l'autorité dont Aristote a joui au moyen âge, nous avons fait observer qu'un des plus célèbres scolastiques, Ægidius Colonna, dans sa liste des erreurs d'Aristote que nous lisons au commencement de son commentaire sur les livres du Maître des Sentences, place précisément la première cette proposition : Tout devenir est changement. Si saint Thomas suppose, au contraire, qu'Aristote lui-même n'a entendu ces

[1] Cum dicitur aliquid ex nihilo fieri, hæc præpositio *ex* non designat causam materialem, sed ordinem tantum, sicut cum dicitur : Ex mane fit meridies, i. e. post mane fit meridies. Sed intelligendum est, quod hæc præpositio *ex* potest includere negationem importatam in hoc, quod dico *nihil*, vel includi in ea. Si primo modo, tunc ordo remanet affirmatus et ostenditur ordo ejus, quod est, ad non-esse præcedens. Si vero negatio includat præpositionem, tunc ordo negatur ; et est sensus : Fit ex nihilo, i. e. non fit ex aliquo. (*Summ.*, p. I, q. 45, a. 1, ad 3.)

propositions que de la nature, cela ne change rien à la question qui nous occupe; il nous suffit qu'elles doivent être entendues ainsi, ce que le saint docteur prouve lui-même avec beaucoup de soin et de solidité[1].

1002. Déjà nous l'avons vu distinguer la création d'avec le changement; mais écoutons sur ce point des explications encore plus nettes. Tout changement suppose quelque chose de permanent où il ait lieu. Dans le changement accidentel, ce sujet permanent est une substance complète en elle-même; c'est, par exemple, un corps qui est porté d'un lieu à un autre, qui se dilate ou se condense, qui est éclairé ou replongé dans l'obscurité. Dans la transformation substantielle, au contraire, dans laquelle tout l'être du corps devient autre, le sujet permanent ne peut être que la matière première qui par elle-même est sans détermination, par conséquent une substance qui n'est pas complète (n. 739). Mais le devenir qui a pour cause la création n'a aucun sujet, ni un sujet subsistant pour soi comme un être actuel, ni même la matière première potentielle qui est dans les choses réelles comme leur *substratum*. A la vérité, ce devenir est précédé de la possibilité; mais celle-ci ne peut aucunement se confondre avec cette matière, car elle consiste uniquement en ce que la chose qui devient a été, avant d'être produite, l'objet de la pensée de Dieu et de sa volonté créatrice (*potentia objectiva*, non *subjectiva*) (n. 567). Voilà pourquoi il ne peut être question, quand il s'agit de ce devenir, d'un changement dans le sens propre du mot. Dans un sens impropre, on pourrait aussi donner à la création le nom de changement, car ce qui auparavant était simplement pensé est maintenant actuel. Mais il est clair que ce changement n'a lieu que dans l'ordre logique et non dans l'ordre ontologique; car, pour qu'il se fît dans l'ordre ontologique, il faudrait qu'une

[1] *In* lib. VIII, *Phys.*, lect. 2. — *Quæst. disp. de pot.*, q. 3, a. 2. — *Contr. Gent.*, lib. II, c. 17, 18. — *Summ.*, p. I, q. 45, a. 2. — *In* lib. II, dist. I, q. 1, a. 2.

seule et même réalité fût maintenant autre qu'elle n'était auparavant. Or l'être idéal qu'une créature avait, avant sa création, dans la pensée du Créateur, est sans doute quelque chose de réel, en tant qu'elle est identique avec cette pensée; mais la réalité qu'il possède ainsi ne passe pas dans la créature qui devient, car elle reste sans changement, même après la création, dans le Créateur pensant. Cet être idéal n'est une même chose avec cet être actuel que pour le concept; en conséquence, ce n'est non plus que dans l'ordre logique des choses qu'un changement a lieu[1].

Dans l'expression : « *créer de rien,* » la préposition *de*, disions-nous plus haut, ne se rapporte pas à un *substratum* dont quelque chose se fait, mais elle indique seulement que dans la création l'être de la chose succède à son non-être, comme on dit que du matin s'est fait le midi. Or, si l'on parle de cette succession comme d'un changement, c'est encore une expression figurée, à laquelle toutefois on peut toujours assigner une certaine raison, quand il s'agit de cette succession des diverses parties du jour; car le matin précède le midi dans le temps, et ainsi le matin et le midi ont au moins dans le temps quelque chose de commun qu'on peut, d'une certaine manière, comparer au sujet où a lieu le changement. Mais, s'il s'agit de la création, cette raison même ne peut pas être admise; car le non-être qui précède l'être du monde n'était dans aucun temps, parce que, avant l'existence du monde, il n'y avait pas de temps, si ce n'est quant à la possibilité et dans la pensée. L'être et le non-être du monde n'ont donc pas non plus dans le temps quelque chose qui leur soit commun[2].

1003. Or, si la création n'est pas changement, à plus forte raison n'est-elle pas *mouvement*. Dans la nature même, le devenir, bien qu'il soit toujours changement,

[1] *Summ.*, p. I, q. 45, a. 2, ad 2. — Voir le texte même, n. 740.
[2] *Quæst. disp. de pot.*, q. 3, a. 2. — Cf. *ibid*, a. 1, ad 2.

n'est pas toujours pour cela mouvement. Par mouvement nous entendons un changement qui a lieu progressivement (successivement) dans le temps; il n'est donc possible que si ce à l'égard de quoi le changement a lieu peut se diviser avec le temps, étant ainsi susceptible de plus et de moins, comme l'espace dans le mouvement local, la quantité dans l'accroissement et le décroissement, ou bien comme dans la transformation des choses les qualités qui peuvent avoir plus ou moins d'intensité. Au contraire, là où il n'y a pas de plus ou de moins, là le changement n'est pas non plus mouvement, mais il se fait dans un même point de temps. C'est ce qui arrive toutes les fois que dans la nature une substance naît ou périt, et qu'ainsi une transformation a lieu dans l'être même des choses. A la vérité, cette transformation est accompagnée de mouvement, mais celui-ci ne se trouve que dans la préparation de la matière; aussitôt que cette préparation est achevée, la transformation se fait dans un seul instant et la chose nouvellement formée peut bien croître ou décroître quant à sa quantité, à ses forces et à ses qualités, mais non quant à son essence (n. 744). Or, si le devenir d'un être substantiel n'est pas progressif, même dans la nature où il consiste dans une nouvelle détermination d'une matière préexistante, à plus forte raison, ne peut-il l'être dans la création où la substance entière, la matière avec la forme, est posée à neuf. Il est impossible, d'ailleurs, que cette origine des choses par création soit précédée d'un mouvement par la préparation de la matière, puisque cette matière n'existe pas encore. Donc, ce qui devient par l'acte créateur devient comme la pensée dans l'esprit : de même que dans la pensée devenir par génération et exister sont identiques, de même dans les choses qui sont créées devenir (par création) et exister (être par création) sont une même chose [1].

[1] Secundum hoc potest esse successio in motu vel quacunque factione, quod id, secundum quod est motus, est divisibile vel secun-

Par conséquent, pour en revenir à l'accusation de Günther, par toutes ces explications les scolastiques déterminaient de plus en plus nettement et soutenaient toujours avec plus de rigueur le vide du néant dont Dieu a créé le monde. Et l'on ne peut pas dire qu'ils ont ainsi nié seulement la matière qui aurait existé éternellement, sans contester que le Créateur ait pris de lui-même ce qu'il ne trouvait pas hors de lui. En effet, encore que saint Thomas n'eût pas montré ailleurs, de la manière la plus expresse, l'absurdité d'une telle hypothèse, il est manifeste que tout ce que nous venons d'exposer ici, d'après le Docteur angélique, sur l'acte créateur, n'aurait plus aucun sens ni aucune valeur, si on prétendait l'appliquer à cette émanation panthéistique. Mais, à ce sujet, nous avons encore à parler d'une objection, contre la théorie de la création, qui revient souvent dans les ouvrages de Günther, pour voir quelle réponse elle a trouvée dans l'ancienne philosophie.

1004. Avant d'attaquer la théologie scolastique, Günther, comme nous l'avons fait observer, parle longuement contre la notion panthéistique de la création qu'il trouvait chez le plus jeune Fichte [1]. Créer, selon ce dernier, n'est pas poser ou produire à neuf, ou n'est pas poser ce qui auparavant n'était pas. Et pourquoi non? Parce que rien ne peut

dum quantitatem, ut in motu locali et in augmento, vel secundum intensionem et remissionem, sicut in alteratione. Hoc autem secundum contingit dupliciter. Uno modo, quia ipsa forma, quæ est terminus motus, est divisibilis secundum intensionem et remissionem, sicut patet, cum aliquid movetur ad albedinem. Alio modo, quia talis divisio contingit in dispositionibus ad talem formam, sicut fieri ignis successivum est propter alterationem præcedentem circa dispositiones ad formam. Ipsum autem esse substantiale creaturæ non est divisibile modo prædicto; quia substantia non recipit magis et minus; nec in creatione præcedunt dispositiones, materia non præexistente, nam dispositio in parte materiæ est. Relinquitur igitur, quod in creatione non potest esse aliqua successio. (*Contr. Gent.*, lib. II, c. 19, n. 4.)

[1] *Eur. und Her.*, p. 496 et ss.

devenir, sinon ce qui est déjà. Le devenir ne peut se concevoir que comme une forme dans l'être ; par conséquent l'être même ne peut jamais être le produit du devenir. Il faut, au contraire, considérer l'être comme le sujet permanent du devenir, en sorte que créer c'est poser le devenir dans l'être, c'est l'acte par lequel l'infini se rend fini.

La notion commune de la création, d'après laquelle il doit y avoir non-seulement un devenir dans l'être, mais encore un être qui soit devenu, impliquerait donc une contradiction. Dans le paragraphe suivant, nous examinerons comment Günther répond à cette objection. Pour le moment, voyons seulement comment, du temps des scolastiques, on faisait valoir cette même objection, et comment elle a été réfutée par eux. Il est vrai, disaient les adversaires, que dans ce qui n'a aucun être permanent, mais seulement un être mobile, flottant, comme le mouvement, par exemple, le devenir et l'être sont simultanés, en sorte qu'on peut dire qu'il est, pendant qu'il devient. Mais cela vient de ce qu'un tel être ne consiste que dans le devenir ; lorsque le mouvement cesse de devenir, il cesse aussi d'exister. Voilà pourquoi un tel devenir ne peut jamais exister que dans un être, dans un sujet. Mais c'est tout le contraire pour toutes les choses qui ont un être permanent, qu'elles soient substance ou qu'elles existent en celle-ci comme une propriété constante. De toutes ces choses il faut dire : *Ce qui est ne devient pas.* En effet, si elles sont, elles ont cessé de devenir, et, si elles deviennent encore, elles ne sont pas. Dans les choses de cette nature, l'être et le devenir ne peuvent donc pas se rencontrer en même temps ; car ce qui devient n'est pas, et ce qui est devenu est. Donc, soutenir que le devenir et l'être devenu ou fait peuvent se trouver ensemble dens un même être, c'est dire que ce même être est et n'est pas en même temps. Si donc, en toute chose permanente qui est devenue l'être précède le devenir, il faut que ce devenir soit déjà dans une chose qui

est. Car il ne peut exister en lui-même ; d'ailleurs je ne pourrais pas dire que la même chose qui est actuellement soit devenue, et qu'elle ait été auparavant une chose qui devenait, si je ne concevais quelque chose qui était auparavant le sujet de sa production et qui est maintenant la chose devenue. Il est donc absolument impossible qu'il y ait aucun devenir si ce n'est dans une chose qui est. C'est pourquoi l'on ne peut admettre aucune création de rien, mais seulement des transformations de ce qui existe déjà [1].

Or, quelle réponse les scolastiques opposaient-ils à cette objection? Il n'est pas vrai, dit saint Thomas, que dans une chose permanente être et devenir, par conséquent se faire et être fait, ne puissent jamais se trouver ensemble dans une même chose. Dans la nature aussi bien que dans notre esprit, il y a des qualités ou propriétés permanentes qui sont et deviennent en même temps, et qui, en conséquence, deviennent et sont devenues simultanément. Du reste, la même chose doit se dire aussi des substances, ainsi que nous l'avons déjà montré. L'être vivant est, par là même qu'il devient, et, aussitôt qu'il commence à devenir, il est déjà fait. Lorsque nous donnons le nom d'un animal qui devient à la matière séminale qui se transforme en embryon, nous nous servons d'un terme impropre ; car cette matière n'est un animal qu'en tant qu'il peut le devenir, c'est-à-dire quant à la puissance, comme dit Aristote. Dans le sens propre, on ne peut l'appeler animal qu'au moment où l'animation a lieu ; mais alors on peut dire avec le même droit que cette nature animale est et a été faite et qu'elle se fait ou devient. Mais pourquoi disons-

[1] Quod factum est, necesse est aliquando fieri. Sed non potest dici, quod illud, quod creatur, simul fiat et factum sit : quia in permanentibus quod fit, non est ; quod autem factum est, jam est. Simul igitur aliquid esset et non esset. Ergo si aliquid fit, fieri ejus præcedit factum esse. Sed hoc non potest esse, nisi præexistat subjectum, in quo sustentatur ipsum fieri. Ergo impossibile est, aliquid fieri ex nihilo. (*Summ.*, p. I, q. 42, a. 2. Tertio.)

nous qu'elle devient ou se fait, quoique pour elle le devenir implique déjà l'être ? C'est pour exprimer que cet être a été précédé du non-être, et par conséquent que la chose qui est ainsi n'existe pas par elle-même, mais qu'elle a été produite par l'activité d'un autre être [1]. Or il est vrai, assurément, que les choses qui naissent dans la nature non-seulement existent par un autre être, mais encore procèdent d'un autre (d'un élément passif), tandis que les choses qui sont créées n'ont pour cause de leur devenir et de leur être que l'acte créateur. Mais, si des propriétés et des formes vitales peuvent simultanément être et devenir, pourquoi la matière qui les soutient ne le pourrait-elle pas [2] ? Ainsi, pour montrer que l'idée de la création est contradictoire, il ne suffit pas de rappeler la coïncidence (l'existence simultanée) de l'être et du devenir, mais il faut revenir à l'axiome antique : « De rien ne se fait rien, » et; pour le prouver, il faut établir qu'une puissance produisant non-seulement des formes ou des manières d'être nouvelles, mais encore la matière où celles-ci existent, est inconcevable. C'est ce que nous examinerons dans le paragraphe suivant.

[1] In his, quæ fiunt sine motu, simul est fieri et factum esse, sive talis factio sit terminus..... sive non sit terminus motus, sicut simul formatur verbum in corde et est formatum. Et *in his, quod fit, est ;* sed cum dicitur fieri, significatur, ab alio esse et prius non fuisse. Unde cum creatio sit sine motu, simul aliquid creatur et creatum est. (*Summ.*, ibid. ad 3.)

[2] Id, quod fit ex nihilo, dicitur fieri, quando factum est non secundum motum, quod est ab uno termino in alterum, sed secundum effluxum ab agente in factum. Hæc enim duo in generatione naturali inveniuntur, scilicet transitus de uno termino in alterum et effluxus ab agente in factum, quorum alterum tantum proprie est in creatione. (*De pot.*, q. 3, a. 1, ad 11.)

IV.

De la puissance créatrice.

1005. A l'objection déjà mentionnée que Fichte élève contre la création, considérée comme la production d'un être de rien, Günther réplique d'abord qu'il doit y avoir un double devenir aussi bien qu'un double être. Comme Dieu, dit-il pour mieux expliquer sa thèse, existe par lui-même, il faut aussi qu'il apparaisse ou qu'il se manifeste par lui-même, indépendamment de tout ce qui n'est pas lui. Cette manifestation, par laquelle Dieu se révèle à lui-même, doit être considéré comme le devenir éternel, absolu, qui répond à l'être absolu. Dans les créatures, au contraire, nous ne trouvons aucune manifestation qui soit indépendante. Or ce qui ne peut se manifester par soi ne peut non plus arriver à l'existence par soi. Au devenir relatif correspond un être relatif; or un être qui n'existe pas par lui-même est un être qui a été fait ou qui est devenu. Donc cette thèse : Aucun être ne devient, est insoutenable.

Nous avons vu plus haut que nous devons, sans aucun doute, considérer comme une activité imminente la connaissance par laquelle Dieu se connaît lui-même; mais, quoique pour cette raison, selon notre manière de concevoir, nous distinguions cette activité d'avec l'essence, toutefois nous ne devons pas regarder cette distinction comme réelle. En Dieu l'activité ne procède pas de l'être; c'est pourquoi on ne peut admettre en lui un véritable devenir. Mais, à plus forte raison, devons-nous reconnaître, ce qui est ici le point capital, que cette activité, en vertu de laquelle le mouvement éternel s'unit au repos éternel de l'Être immuable, est absolument indépendante de tout ce qui n'est pas Dieu. Dieu peut être désigné si bien comme

Celui qui se meut par lui-même, qu'on peut l'appeler l'auteur immobile de tout mouvement. Les choses finies, au contraire, dans lesquelles l'activité procède de l'essence par un vrai devenir, sont également sujettes à des influences étrangères et au changement; et des limites de leur manifestation on conclut, à bon droit, au caractère relatif de leur être. D'après cela, nous raisonnerions plutôt avec les scolastiques de cette manière : Dans l'être en qui l'activité ne *devient* ou ne *se fait* pas, l'être non plus n'est pas devenu ou n'a pas été fait; tandis que, là où l'activité devient, il faut aussi que l'être soit devenu ou ait été fait; car, dans l'être qui est par lui-même, c'est-à-dire quant à son essence, l'activité ne procède pas de l'essence, mais est donnée immédiatement, de même que l'existence.

Toutefois, en procédant ainsi, on ne justifie l'idée de la création comme d'une production des choses de rien que par des preuves *à posteriori*. De ce qui est donné avec la manifestation des choses, on conclut qu'elles sont dépendantes même dans leur être, et qu'elles existent, non par elles-mêmes, mais par l'activité d'un autre. Cette démonstration est, sans doute, très-concluante; néanmoins, comme les adversaires déclarent absurde une production de l'être de rien, il est très-désirable que la notion véritable de la création soit aussi prouvée par des raisonnements *à priori*. Günther expose ici sa théorie particulière dont nous avons déjà parlé ailleurs. Selon lui, de la connaissance que Dieu a de lui-même, naît l'idée du monde à trois membres, comme l'antitype de la Sainte Trinité, et de l'amour que Dieu a pour lui-même procède la nécessité de réaliser cette pensée. Dans cette théorie, Günther ne se contente pas, comme dans le raisonnement qui précède, d'altérer la doctrine de l'antiquité, mais il l'abandonne complétement. De l'indépendance où est Dieu de tout ce qui est ou peut être hors de lui, les scolastiques concluaient, non-seulement que, sans la création et avant toute création, Dieu était

complet en lui-même et n'avait pas besoin du monde, mais encore qu'il l'a fait arriver à l'existence par amour, il est vrai, mais sans aucune nécessité. Il a créé, parce qu'il l'a voulu, et l'être créé n'a aucun principe nécessaire ni dans le créateur ni en lui-même. Cependant si, pour cette raison, on ne peut nullement prouver, *à priori,* le fait de la création, cela n'empêche point qu'on ne puisse défendre l'idée de la création, en démontrant, contre les panthéistes, la possibilité de la création. La philosophie panthéistique déclare impossible, non-seulement qu'un être se fasse ou devienne de rien, mais encore qu'une puissance produise de rien. De même donc que saint Thomas démontrait, par la nature de l'être et du devenir, qu'il peut y avoir incontestablement un être qui devient ou se fait, de même il sera bon d'examiner comment on prouvait, par la nature de l'opération, qu'une puissance capable de produire de rien est possible et existe nécessairement en Dieu.

1006. Lorsqu'on nie qu'un être puisse être produit de rien, donnant ainsi une extension illimitée au principe d'Aristote que toute opération consiste à changer, on admet dès-lors que toute cause active présuppose aussi bien un sujet passif que tout sujet passif implique une cause agissante. Or c'est là une assertion qui n'a aucun fondement dans la nature des choses; elle est même tout à fait arbitraire et fausse. Aucune opération, il est vrai, ne se con-
ans un effet; toutefois, d'abord l'activité immanente
re identique avec l'effet et être sans aucun change-
dans celui qui opère. En nous la connaissance est
ée d'action et de passion, mais la connaissance elle-
est une activité qui n'opère aucun changement (n.21).
en Dieu qui est toujours parfaitement connaissant,
une opération éternelle qui n'est accompagnée d'au-
e passion. Si l'opération est *ad extra,* il faut, sans doute,
l'effet diffère de l'opération en tant qu'elle est dans
agissant, mais il ne s'ensuit pas que cet effet doive être

quelque chose dans un autre, et qu'il ne puisse pas, au contraire, devenir seulement quelque chose. Il est essentiel à l'opération d'effectuer *quelque chose,* mais non de l'opérer *en quelque chose*[1]. Si donc cette restriction n'est pas fondée sur la nature de l'opération, nous n'avons aucun droit de nier la possibilité d'une opération qui soit sans cette limitation ou restriction. Et plus cette restriction est étendue, moins on peut l'admettre dans l'activité divine. Or une opération capable non de produire un être entièrement nouveau, mais seulement de modifier une chose déjà existante, dépend de celle-ci comme d'un sujet qui la reçoit, et elle est limitée par la réceptivité de ce sujet. Expliquons ceci par un exemple. Un fer incandescent ne peut répandre la chaleur qu'il contient que s'il est entouré d'autres corps. Son action d'échauffer n'est possible que si ces corps reçoivent et retiennent sa chaleur comme des sujets; d'ailleurs, il ne peut les échauffer que dans la mesure que ces corps sont capables de recevoir la chaleur. De même, l'opération de l'artiste est liée à la matière; sans elle il ne peut aucunement opérer, et en elle il peut produire seulement ce que permet la nature de la matière. En conséquence, puisque la puissance de Dieu n'est pas moins illimitée que son être qui en est le fondement, ou plutôt avec lequel elle est une seule et même chose, il nous est impossible de la concevoir avec une telle limitation[2].

On pourrait objecter ici que ce raisonnement est sans doute légitime contre ceux qui, pour expliquer la création,

[1] Actio, ut actio, non dicit essentialem ordinem ad passum neque passionem, loquendo de actione in tota sua latitudine, sed dicit habitudinem ad effectum, qui per illam fit..... quia non est de ratione potentiæ activæ, ut possit *in aliquo,* sed ut possit agere *aliquid,*..... et ideo in se nullam involvit repugnantiam, ut aliqua potentia activa sit in suo ordine adeo perfecta, ut se sola et sine dependentia a passiva in sese virtute contineat et effectum et actionem. (Suarez, *Metaph.,* dist. xx, sect. 1.)

[2] Suarez, *Metaph.,* disp. xx, sect. 1. — Cf. S. Thom., *Contr. Gent.,* lib. II, c. 16, n. 6 et 7.

admettent, hors de Dieu, une matière éternelle du monde, mais qu'il n'a aucune valeur contre les panthéistes, puisque ceux-ci prétendent que Dieu produit le monde, en influant sur lui-même, ou en transformant sa propre essence. Dieu est donc indépendant dans ses opérations de tout autre, et il ne connaît aucunes limites; car son essence, dont il fait tout émaner, est aussi infinie que l'est sa puissance génératrice. Cependant, d'abord, l'idée de l'Être suprême est encore bien plus défigurée par cette explication. En effet, si, dans ce système, l'on admet en Dieu la puissance de tout opérer, on pose également en lui la nécessité de tout souffrir. Mais, si c'est une grande perfection de tout produire, ce n'est pas une moindre imperfection de tout devenir. De plus, dans le panthéisme, on ne peut soutenir cette thèse que parce qu'on y regarde comme impossible non-seulement l'opération qui produit un autre être, mais encore toute opération *ad extra*, même celle qui consiste à influer sur un être distinct. Selon ce système, l'être opérant n'opère sur un autre qu'autant qu'il est devenu un autre pour lui-même, ou qu'il est devenu lui-même cet autre. Mais quelle preuve donne-t-on pour cette assertion? Aucune, si ce n'est que sans elle on ne pourrait soutenir le dogme fondamental du panthéisme, savoir que *tout est un;* car, en vérité, il ne découle pas du concept de l'opération qu'elle soit nécessairement immanente. Nous voyons donc encore ici que la philosophie panthéistique ne part que de suppositions arbitraires, et qu'elle n'avance qu'à force de contradictions. En effet, qu'un être ne puisse influer que sur lui-même, c'est une affirmation arbitraire, mais que l'Être suprême, existant par son essence, puisse influer sur lui-même de manière à se modifier, c'est une contradiction.

1007. Voici, au contraire, les thèses qu'établit la philosophie de l'antiquité : Puisque Dieu existe par son essence, et que dès-lors il vit purement par lui-même, il faut que l'activité immanente, par laquelle il connaît et veut, soit en

lui sans aucune passivité, sans succession ni changement, c'est-à-dire qu'elle soit mouvement éternel dans un repos éternel. Mais, puisque Dieu doit également être indépendant dans ses opérations *ad extra,* l'activité divine ne peut pas se borner à produire des changements. Et, comme nous concluons, de l'activité immanente que nous constatons en nous-mêmes, qu'une telle activité doit aussi se trouver en Dieu, mais sans la passivité et le changement dont elle est accompagnée en nous, de même nous devons conclure, de la faculté que nous possédons d'influer sur des êtres distincts de nous-mêmes, que Dieu ne peut être sans la puissance d'opérer hors de lui-même, mais que cette puissance ne peut être en lui, comme elle l'est en nous, dépendante et limitée. Or, pour qu'elle soit indépendante et illimitée, il faut que cette puissance soit capable, non-seulement de changer ce qui existe, mais encore de créer ce qui n'existe point; ce n'est qu'ainsi qu'elle est en harmonie avec l'indépendance de l'Être divin [1].

En effet, l'activité que déploie l'artiste est inférieure à l'activité génératrice de la nature, parce que celle-ci non-seulement produit dans les substances un nouvel être accidentel, mais encore transforme dans les choses l'être substantiel, et que par là-même, pénétrant jusqu'à la matière première, elle a dans celle-ci son sujet. Il faut donc que l'activité divine, pour être supérieure à celle de la nature créée, n'ait pas besoin de la matière première comme d'un sujet, mais qu'elle produise, avec une toute-puissance libre et indépendante, la substance tout entière [2].

1008. Si l'on peut ainsi, par la nature de Dieu, recon-

[1] Ut quæque res est, ita agit; sed Deus ita est, ut non aliunde pendeat, nec aliud quid ad suum esse præexigat; ergo similiter in agendo nec præjacentem materiam, nec quicquam aliud requiret aut supponet. (Conimbr., *in Phys. Arist.*, lib. VIII, c. 2, q. 1, a. 1.) — Cf. Suarez, *loc. cit,*

[2] Quo causa excellentior est, eo paucioribus eget adminiculis ad operandum; sed natura est nobilior quam ars, et Deus quam natura.

naître la puissance de créer comme une faculté ou un attribut correspondant à son être absolu, cela suffit déjà pour que nous regardions cette puissance comme une puissance exclusivement propre à Dieu et qui ne peut être le partage d'aucun être fini. C'est une vérité qui, comme nous l'avons vu, a été reconnue dans la philosophie de l'antiquité. Avant le christianisme, les philosophes n'eurent pas l'occasion d'examiner cette question; car ils étaient si éloignés d'attribuer aux créatures la puissance créatrice qu'ils la refusaient même à Dieu ou que du moins ils ne la lui attribuaient pas expressément. Mais depuis que, par la révélation divine, la connaissance de la création était devenue plus générale, on a vu surgir aussitôt en diverses sectes cette erreur que Dieu aurait créé seulement les êtres les plus parfaits, tandis que ceux-ci auraient créé les êtres d'une perfection inférieure, notamment le monde des corps. Cette doctrine fut adoptée plus tard par les Arabes; Avicenne surtout s'appliqua à la développer. Les scolastiques, au contraire, l'ont unanimement combattue avec beaucoup d'énergie comme une erreur contraire à la foi; mais sous ce rapport ils avaient été devancés par les Pères de l'Église. Pour réfuter les hérétiques, ces derniers s'appuyaient non-seulement sur la croyance universelle de l'Église, mais encore sur l'enseignement de l'Écriture sainte. Dans l'une et l'autre, ils voyaient exprimé non-seulement que, de fait, toutes les choses qui existent ont été créées par Dieu, mais encore que la puissance de créer est propre à Dieu seul et ne peut convenir à aucune créature, quelque parfaite qu'elle puisse être. Être créateur, d'après la doctrine des Pères, n'est pas moins un caractère distinctif de Dieu que ne l'est la toute-puissance, l'éternité et l'infinité.

Igitur cum ars supponat rem compositam, natura vero materiam, Deus neutrum horum præexiget, atque adeo poterit res ex nihilo producere. (Conimbr., *in Phys. Arist.*, lib. VIII, c. 2, q. 1, a. 1.) — Cf. Suarez, *loc. cit.*

Les preuves théologiques par lesquelles on établit cette thèse, mais que nous ne pouvons pas approfondir ici, au jugement de tous les théologiens, ne laissent pas le moindre doute sur sa vérité. Il n'en est pas de même pour les arguments philosophiques. Est-il possible de démontrer, par la nature de l'acte créateur, que celui-ci n'est possible qu'en Dieu? Sur cette question les scolastiques professaient diverses opinions; mais, avant de nous former un jugement sur leur valeur, il nous faut d'abord préciser davantage l'objet de la controverse.

Il ne s'agissait donc pas, en premier lieu, de savoir seulement si dans la première création les êtres plus parfaits ont pu produire ceux qui sont moins parfaits, si, en conséquence, des créatures peuvent avoir la puissance de produire des espèces nouvelles d'êtres. Les adversaires ne se bornaient pas à cela, mais ils attribuaient aux intelligences, qu'ils supposaient capables de créer, une intervention créatrice continuelle dans la génération, surtout dans celle de l'homme. Aussi les écrivains ecclésiastiques s'attachaient-ils à combattre l'une et l'autre thèse [1], et à défendre dans toute son universalité le principe que les saints Pères répètent bien des fois, savoir, que la création est réservée à la toute-puissance divine. En effet, dans la question relative à l'origine de l'âme humaine, après avoir établi que l'âme ne peut naître que par une vraie création, comment aurait-on pu autrement conclure, en se fondant sur ce principe, que Dieu seul en est la cause immédiate, et non les parents?

On pouvait encore bien moins mettre en question si la puissance de produire tout ce qui est créable peut être communiquée à une simple créature; car il est évident qu'une telle puissance serait infinie. Il ne s'agissait pas

[1] S. Thom., in lib. I, dist. XVIII, q. 2, a. 2. — S. Bonav., *ibid.*, a. 2. q. 3.

non plus de savoir si les créatures peuvent avoir une puissance de créer qui soit indépendante de Dieu. Autant une créature est dépendante dans son existence, autant elle est dépendante dans ses opérations; non-seulement ses forces ont besoin d'être conservées par l'influence continuelle de Dieu, mais encore elle ne peut aucunement s'en servir sans le concours de Dieu. De plus, toutes les forces des êtres finis, étant limitées et dépendantes, sont liées à des conditions et à des lois. La seule question qu'on agitait était donc celle-ci : Est-il possible que, comme les créatures ont reçu de Dieu les forces de mouvoir, d'engendrer et de connaître, elles aient reçu de même une puissance de créer, bien que dépendante et finie, comme le sont ces forces?

Mais, si l'on appelait cette puissance restreinte et dépendante, on la concevait pourtant comme une puissance proprement dite et parfaite dans sa sphère; de même que notre connaissance, malgré ses imperfections et sa dépendance, est néanmoins connaissance dans le sens vrai et complet du mot. Or la puissance de produire cesse d'être *proprement* une puissance créatrice, si son effet n'est une substance nouvelle qu'en tant qu'elle est devenue une substance de telle espèce déterminée, c'est-à-dire par la transformation d'une autre; c'est pourquoi les scolastiques déclaraient, comme nous l'avons vu plus haut (n. 740), qu'une véritable création n'a lieu que là où quelque chose de subsistant est posé à neuf selon tout son être. Lors donc qu'on parle des créations de la nature qui engendre, on ne doit encore voir en cela qu'une expression figurée, comme lorsque nous donnons le nom de créations aux produits de l'art (n. 874).

1009. Ce ne serait pas non plus une puissance de créer dans le sens *strict* du mot, si les créatures n'intervenaient activement, dans la production d'un être de rien, que de la manière secondaire qui convient à des instruments ou à des forces qui sont au service d'un autre principe, si, en

un mot, selon l'expression de l'ancienne école, elles étaient seulement *causæ instrumentales* ou *ministræ*. Pour caractériser la nature de ces causes secondaires, on dit ordinairement que ce sont des causes qui produisent l'effet, non par une force qui leur soit propre, mais par une force étrangère; ou encore des causes qui préparent seulement le travail d'une cause supérieure à laquelle seule appartient proprement l'effet. L'une et l'autre de ces explications a besoin d'éclaircissements plus précis. L'activité d'une cause qui est au service d'une autre peut se borner à préparer ce dont la cause supérieure a besoin pour agir, sans qu'elle-même intervienne autrement dans la production de l'effet; c'est ce qui a lieu dans la culture de la terre sans laquelle la nature n'aurait pas de fécondité, et dans la préparation de la matière sur laquelle l'artiste va travailler. Mais l'activité de la cause secondaire peut aussi s'étendre jusqu'à l'effet même, de manière, toutefois, que cet effet ne se produise que parce que la cause supérieure opère en union avec la cause inférieure, faisant servir cette dernière au but qu'elle veut atteindre. Tel est l'instrument dans la main de l'artiste, telles sont encore, pour la nutrition, la chaleur et d'autres forces physiques qui sont au service du principe vital. Nous attribuons généralement l'effet, non à toute cause secondaire, mais seulement à celle qui coopère ainsi avec la cause principale (*causa principalis*); aussi l'appelons-nous cause de l'effet, bien que dans un sens restreint. Par conséquent, puisque par cause instrumentale on n'entend jamais que celle à laquelle convient, par rapport à l'effet dont il s'agit, le nom de cause, quoique d'une manière subordonnée, on doit ainsi nommer, non toute cause qui prépare la matière, mais seulement la cause qui concourt en même temps à la production de l'effet[1].

Or il pourrait sembler que les créatures, considérées

[1] S. Thom., *in* lib. IV, dist. I, q. 1, a. 5, sol. 1.

dans leur relation à Dieu, ne peuvent jamais être que de telles causes instrumentales ou ministérielles. Ne dit-on pas avec vérité qu'elles ne peuvent rien par leurs propres forces, et qu'elles ne sont capables de ce qu'elles peuvent produire que parce que Dieu opère avec elles? De fait, c'est aussi pour ce seul motif qu'on appelle parfois toutes les créatures des instruments de Dieu. Mais c'est là une expression qu'on ne doit pas entendre dans un sens absolument propre; car il faut distinguer avec soin ce concours de Dieu d'avec celui dont nous parlions plus haut. Le concours général de Dieu met seulement les créatures en état d'exercer les forces qui leur sont propres et de produire par là les effets qui leur conviennent; au contraire, la cause supérieure que nous avons opposée plus haut à la cause inférieure, comme une cause principale à une cause simplement ministérielle, produit en union avec les causes inférieures un effet que ces dernières ne suffiraient pas à produire. Même dans ce sens on peut regarder Dieu comme l'unique cause principale, et l'univers entier comme un instrument dont il se sert. Outre les fins particulières que les créatures, chacune selon sa position, peuvent atteindre, il y a une fin générale, une fin du tout, à laquelle toutes les opérations des créatures sont subordonnées, même contre leur volonté. Les créatures servent donc à cette fin, parce que, d'un bout du monde à l'autre, Dieu ordonne tout avec sagesse et gouverne tout avec puissance. Mais la suavité de son gouvernement, qui selon l'expression de l'Écriture est jointe à la force, est telle qu'il n'empêche point les créatures d'opérer dans leur sphère, mais qu'il dirige chacune de la manière qui convient à sa nature. Ainsi, quoique Dieu soit appelé cause suprême (*causa prima*), non-seulement parce que toutes les causes créées dépendent de lui dans leur être et dans leurs opérations, mais encore parce que, au moyen de leur activité, elles servent (comme *causæ instrumentales*) à la fin suprême à laquelle il les ordonne,

néanmoins les causes finies peuvent à leur tour, dans le cercle particulier de leur action, être causes supérieures ou principales et causes secondaires ou instrumentales, et cela aussi bien dans leur relation à Dieu que les unes par rapport aux autres. Déjà nous avons expliqué comment elles peuvent être les unes par rapport aux autres causes instrumentales ou causes principales : en ce qui concerne leur relation à Dieu, elles peuvent, même dans le cercle spécial de leur opération, dépendre de lui non-seulement comme *causæ secundæ*, mais encore comme *causæ instrumentales*. Si la coopération de Dieu se borne à leur rendre possible l'emploi de leurs propres forces, elles ne deviennent pas par là, à l'égard des effets qui correspondent à ces forces, des causes simplement instrumentales. Mais les choses créées sont de simples instruments, lorsque Dieu s'unit à elles pour produire par elles des effets qui dépassent leur puissance, ainsi que cela se fait dans l'ordre surnaturel, en particulier dans les sacrements.

1010. Après ces explications que donnent d'ordinaire les scolastiques, il ne sera pas difficile, dans la question présente, de déterminer plus nettement le vrai point de la controverse et les diverses opinions qui partagent à ce sujet les auteurs. Comme nous l'avons dit, il ne peut être question de savoir si les créatures peuvent recevoir une puissance créatrice illimitée et indépendante de Dieu ; car elles cesseraient par là d'être finies et partant elles ne seraient plus des causes créées (*causæ secundæ*). On ne mettait pas non plus en question si elles peuvent être des causes instrumentales entendues dans ce sens large qu'elles préparent par leur activité, non ce dont la puissance créatrice de Dieu aurait besoin, mais ce qu'elle présuppose dans l'ordre actuel du monde; car on admettait, comme une vérité certaine, que cela non-seulement est possible, mais encore a lieu réellement dans la génération de l'homme. Les parents produisent, en effet, l'embryon dans lequel Dieu crée

l'âme[1]. Voici donc les deux points qui seuls étaient l'objet de la controverse : *Premièrement*, s'il est possible qu'une créature soit active dans la création d'une substance comme une cause subordonnée dans le sens strict du mot, par conséquent en coopérant avec Dieu, qui est la cause principale ; *secondement*, si la créature peut posséder une puissance de créer qui, dépendant seulement, comme toutes ses autres forces, telles que la faculté d'engendrer et de connaître, du concours général de Dieu, aurait vraiment pour effet propre la production créatrice [2]. Que dans les créatures on ne trouve ni l'une ni l'autre faculté, cela était hors de controverse ; cependant Pierre Lombard, suivi sur ce point par un petit nombre de philosophes, était d'avis que la première est possible et qu'en conséquence les créatures ont pu la recevoir de Dieu[3]. Saint Thomas suppose que les Arabes n'attribuaient aux intelligences supérieures que cette puissance créatrice secondaire, insuffisante par elle-même [4], mais il est contredit sous ce rapport par d'autres. Ces philosophes arabes leur semblent plutôt soutenir une puissance créatrice qui ne dépendrait de Dieu ni plus ni autrement que toute autre faculté naturelle des créatures. Mais, quoi qu'il en soit de l'opinion d'Avicenne et de ses partisans, il est toujours certain que toute la scolastique tenait pour absolument impossible,

[1] Quarto modo — (sicut disponens materiam ad effectum agentis principalis suscipiendum) — potest creatura Deo cooperari, sicut patet in creatione animæ humanæ, quam immediate Deus producit, sed tamen natura disponit materiam ad animæ rationalis receptionem. (S. Thom., *in* lib. IV, dist. v, q. 1, a. 2.) — Cf. *Quæst. disp. de pot.*, q. 3, a. 4, ad 7.

[2] Controversia est inter Theologos de duobus. Primum est : utrum per Dei potentiam absolutam possit communicari creaturæ, ut quidpiam creet ex nihilo tanquam causa principalis (sed) secunda, quæ scilicet agat dependenter a prima. Secundum est : utrum saltem tanquam causa instrumentalis possit creatura creare aliquid secundum potentiam Dei ordinariam vel certe absolutam. (*Greg. a Val.*, tom. I, disp. III, q. 2, p. 4.)

[3] *Lib. Sent.*, IV, *Dist.* 5.

[4] *Summ.*, p. I, q. 45, a. 5.

dans un être fini, une telle puissance de créer, si restreinte qu'on la suppose : on ne cite pour l'opinion contraire que les deux nominalistes Occam[1] et Biel[2]. Toutefois d'autres doutaient si cette impossibilité, qu'ils concluaient de la doctrine révélée, peut aussi être prouvée rigoureusement par la nature des choses[3].

1011. Quand on considère que les philosophes qui n'étaient pas éclairés par la lumière de la foi tenaient communément pour impossible toute création du néant, en sorte qu'ils ne reconnaissaient même pas la puissance créatrice de Dieu, on pourrait être surpris de voir que des penseurs chrétiens aient trouvé des difficultés à établir qu'aucun être fini ne possède une telle puissance. Toutefois ce double phénomène s'explique par la même raison. Comme notre pensée part de l'expérience, elle doit devenir d'autant plus difficile et d'autant plus incertaine qu'elle s'éloigne davantage de l'expérience. Or, qu'y a-t-il de plus éloigné de toutes les idées que par l'expérience nous obtenons de l'activité productrice, que l'idée de la création vraie et proprement dite? Pour nous, la nature de l'opération *ad extra* semble impliquer absolument qu'elle soit dirigée sur un objet, et ce n'est qu'avec de grands efforts que nous pouvons arriver à concevoir une opération qui pose tout l'objet. Ce que nous disons de la production de rien s'applique aussi à la naissance des choses de rien. Il nous semble que le devenir a nécessairement son point de départ dans une chose déjà existante ; aussi, en considérant notre manière habituelle de penser, nous ne serons pas surpris que la maxime : *Ex nihilo nihil fit*, soit devenue un axiome. On peut sans doute démontrer avec une certitude et une netteté parfaites que cette maxime est fausse, si on l'entend d'une manière universelle et exclusive, et que l'existence des choses mobiles ne s'explique pas autrement que par la création de rien ; toutefois, ainsi ne se trouve

[1] *In* lib. II, dist. I, q. 4. — [2] *Ibid.*
[3] *Greg. a Val.*, loc. cit. — Suarez, *Metaph.*, disp. xx, sect. 1.

établi que le fait de la création et l'on n'est pas encore arrivé à comprendre nettement la nature de l'acte créateur. Or, pour démontrer *à priori* qu'aucun être fini ne peut créer, on devrait établir précisément que, par sa nature, l'acte créateur n'est possible qu'en Dieu. La même raison pour laquelle les philosophes, sans la lumière de la foi, n'ont compris qu'imparfaitement ou même d'aucune manière que Dieu puisse créer, explique donc pourquoi il nous est si difficile d'établir philosophiquement que Dieu seul peut créer.

1012. Néanmoins saint Thomas croyait pouvoir démontrer, en toute rigueur, l'un aussi bien que l'autre, en se fondant sur la même raison. Plus haut, il avait raisonné ainsi : Dieu est la cause efficiente de tout ce qui existe hors de lui. Dès-lors, les choses sont l'effet de sa puissance, non-seulement en tant qu'elles sont des choses de telle ou telle espèce, mais encore en tant qu'elles *sont.* Il faut donc admettre en Dieu, outre la puissance de transformer ou de différencier ce qui est, la puissance de produire ce qui simplement n'est pas (n. 989). Or saint Thomas poursuit ainsi le même raisonnement : Les choses ne peuvent être l'effet des autres causes qu'en tant qu'elles sont des choses de telle ou telle espèce ; mais en tant qu'elles *sont*, elles doivent être les effets de la cause suprême qui produit tout. Or, lorsqu'une chose est produite *de rien*, elle est produite en tant qu'elle *est*, et non pas seulement en tant qu'elle est telle ou telle chose. Donc, sa production est toujours l'effet de la cause première [1]. Ainsi, comme

[1] Creare non potest esse propria actio nisi solius Dei. Oportet enim universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere. Inter omnes autem effectus universalissimum est ipsum esse. Unde oportet, quod sit proprius effectus primæ et universalissimæ causæ, quæ est Deus. Unde etiam dicitur in lib. de caus. (pr. 3), quod neque intelligentia nec anima nobis dat esse, nisi in quantum operatur operatione divina. Producere autem esse absolute, non in quantum est hoc vel tale, pertinet ad rationem creationis. Unde manifestum est, quod creatio est propria actio Dei. (*Summ.*, p. I, q. 45, a. 5.) — Cf. *Contr. Gent.*, lib. II, c. 21. — *Quæst. disp. de pot.*, q. 3, a. 4.

on conclut, de ce que Dieu produit toutes choses, qu'il doit avoir la puissance de produire de rien, de même on en infère que ce qui est produit de rien ne peut être l'effet que de celui qui produit tout.

Grégoire de Valence, avec quelques autres scolastiques, objecte contre ce raisonnement que cette proposition: « l'objet d'une puissance sont les choses en tant qu'elles sont, par conséquent l'être, » peut s'entendre en un double sens. En effet, elle peut signifier qu'une puissance s'étend aussi loin que le concept de l'être (de l'être, bien entendu, qui peut être l'objet d'une puissance productrice, c'est-à-dire de l'être fini); mais elle peut aussi avoir ce sens que la puissance efficiente ne produit pas seulement dans la chose des déterminations qui la transforment en une autre, mais qu'elle donne l'être à la chose selon toute sa substance. Or du raisonnement de saint Thomas on peut conclure seulement que l'être est l'objet propre de la cause suprême dans le premier sens, c'est-à-dire il s'ensuit bien qu'elle seule peut avoir la puissance de tout produire, mais non qu'elle seule puisse avoir la puissance de produire quoi que ce soit. Si nous supposions, par exemple, qu'il existe un être capable non-seulement d'engendrer une rose de sa matière séminale, mais de créer cette rose de rien, l'objet de sa puissance ne serait pas pour cela l'être selon toute son extension, mais seulement cet être particulier de la rose.

On a voulu encore réfuter saint Thomas d'une autre manière. Quand le saint docteur dit que les choses ne sont l'effet des causes particulières qu'en tant qu'elles sont des choses de telle ou telle espèce ou qu'elles ont telles ou telles propriétés, mais qu'en tant qu'elles sont simplement, elles sont l'effet de la cause universelle unique, on entendait ces paroles en ce sens que l'être universel dans les choses proviendrait de Dieu, tandis que l'être propre, qui les distingue les unes des autres, serait produit par les causes particu-

lières : ce qui devrait s'expliquer dans le sens du panthéisme, ou bien serait une absurdité manifeste. En expliquant ainsi le raisonnement de saint Thomas, il était facile de le réfuter. Il suffisait de répondre que, lorsqu'une chose est créée de rien, ce n'est pas l'être universel qui naît en elle, mais bien l'être particulier qui distingue cette chose.

Mais, en vérité, l'argument de saint Thomas n'est pas fondé sur une telle confusion de concepts. De ce principe déjà prouvé que Dieu est l'unique cause de tout l'être qui est hors de lui, il déduit deux vérités. *La première*, c'est que, si d'autres causes produisent un être, elles n'en sont capables que par les forces que Dieu leur a données et sous sa continuelle influence. Il est évident que c'est là une conséquence rigoureuse de ce principe. *La seconde* est celle-ci : Si une chose devient seulement en tant qu'elle est une chose de telle ou telle espèce, ou parce qu'elle était auparavant d'une autre espèce, sa production peut être l'effet de causes secondaires, agissant sous l'influence de la cause suprême ; mais, si elle devient simplement parce qu'auparavant elle n'était d'aucune manière, par conséquent si elle est faite quant à tout son être, elle doit être l'effet immédiat de la cause suprême. Que les paroles du saint docteur doivent ainsi s'entendre, en sorte que l'expression *esse absolute* ne signifie pas l'être universel, cela découle d'abord de ce que, selon son enseignement formel, l'être universel dans son indétermination ne peut aucunement exister, par conséquent, ni devenir ni être l'objet d'une puissance productrice. De plus, dans les articles précédents auxquels il renvoie, il avait déclaré, de la manière la plus nette, que le propre de l'acte créateur est de produire une chose quant à tout son être, et il en avait conclu que, dans le sens propre, les choses subsistantes sont seules créées. En conséquence, son argumentation tend à établir que la cause universelle, c'est-à-dire celle qui produit toutes choses, est aussi seule capable de produire une chose particulière quant à tout son être. En effet, toute cause

supérieure qui diffère des causes inférieures non-seulement par l'étendue de sa puissance, mais par sa nature, par exemple, non comme une force calorifique supérieure diffère de celle qui est moins intense, mais comme la force génératrice diffère de la force calorifique, doit aussi avoir un effet qui lui soit propre ou non commun avec les causes inférieures. Or Dieu, comme cause première et absolument universelle, diffère sans doute bien plus, quant à l'être, de toutes les autres causes que celles-ci ne diffèrent entre elles. Il est donc nécessaire qu'étant une telle cause, il ait aussi une activité qui lui soit exclusivement propre. Or quelle est l'activité qui correspond à la cause première par laquelle le monde possède l'être, et quelle est l'activité de la cause universelle qui a produit tout ce qui est dans le monde, si ce n'est la production de rien? De même donc que le calorique ne peut recevoir la force d'engendrer, si auparavant il n'a été transformé en une substance organique, de même un être fini ne peut recevoir la puissance de créer, tant qu'il n'est pas élevé au rang de cause suprême, c'est-à-dire tant qu'il reste fini.

1013. Cette conclusion serait légitime, répliquera-t-on, s'il était prouvé effectivement, par la nature de la cause première et universelle, que son activité distinctive consiste dans la création. Or cela n'est pas évident. De ce que l'existence du monde suppose l'activité de cette force, et que d'elle dépend, quant à l'être, tout ce qui est dans le monde, il s'ensuit, il est vrai, qu'elle doit avoir une puissance créatrice, mais rien ne prouve qu'aucun autre être ne puisse posséder par elle une semblable puissance. Pareillement, de ce que Dieu est cause de tout, on peut conclure seulement qu'aucun être ne peut, sans lui, rien produire; mais cela reste vrai, lors même que des créatures produiraient de rien d'autres créatures, puisque la force qui les en rendrait capables leur aurait été donnée par Dieu et que Dieu devrait toujours coopérer avec elles dans l'emploi de cette force. Ces mêmes raisons, ajoute-t-on, prouvent en outre que cette puissance

créatrice des créatures serait toujours essentiellement différente de celle que possède Dieu. D'ailleurs, on peut toujours dire que Dieu seul peut créer de rien sans avoir besoin de quoi que ce soit hors de lui, tandis que les créatures ne peuvent produire de rien des substances nouvelles qu'en se réglant sur ce qui existe déjà; car alors leur l'activité créatrice différerait encore pour ce motif de celle de la cause suprême.

Pour commencer par l'objection qu'on oppose à la valeur même de la démonstration, nous répondons qu'une cause supérieure peut sans doute faire, à sa manière, ce que font les causes inférieures; mais que, si elle est vraiment d'un ordre supérieur, elle doit avoir une activité qui la distingue proprement et qui ne lui soit pas commune avec les causes inférieures. Or il est manifeste que la première de toutes les causes doit posséder la puissance de créer et que son opération hors d'elle-même doit commencer par la création. Si donc cette opération n'est pas celle qui la distingue proprement comme cause suprême, quelle autre opération plus parfaite serait-ce donc? N'oublions pas que l'activité d'une cause d'un ordre supérieur doit différer de celle des causes inférieures non-seulement par son étendue, mais encore par sa nature. Or, à ne considérer que la nature de l'activité, est-il possible d'en concevoir une plus parfaite que la création? D'ailleurs, la cause créatrice n'est pas seulement la première, en tant que les premières de toutes les choses qui existent ont dû être créées par elle, mais encore parce toutes les autres causes présupposent son activité. Toute cause efficiente produit quelque chose, mais elle le produit soit d'une autre chose en la transformant, soit de rien en posant tout l'être. Dans le dernier cas elle crée, dans le premier elle transforme. Ainsi toutes les causes qui n'opèrent pas d'une manière créatrice ne sont capables que de transformer les choses. Or il est évident que ces causes ont besoin, pour agir, de quelque chose d'existant, tandis que la cause créatrice ne présuppose absolument rien. Si donc

toutes les causes qu'il est possible de concevoir en dehors de la cause créatrice présupposent l'opération de celle-ci, tandis que celle-ci opère sans aucune condition, il nous est permis de conclure que son opération est aussi la plus parfaite, et dès-lors exclusivement propre à la cause suprême qui est unique[1].

1014. Mais cherchons à reconnaître encore mieux, par la nature de l'activité créatrice même, que Celui qui peut tout produire peut seul aussi produire, quant à tout son être, quelque chose de particulier. Dans ce but, revenons à la comparaison dont nous nous sommes déjà servis. La connaissance intellectuelle diffère de la sensibilité, non-seulement parce qu'elle peut avoir pour objet tout ce qui est, mais encore et avant tout, parce qu'elle perçoit le particulier, non simplement quant à ses phénomènes, mais quant à son essence ou à sa substance même, par conséquent quant à tout son être. Cette faculté de percevoir l'essence comme principe des phénomènes est inséparable de la faculté de penser tout ce qui nous apparaît d'une manière quelconque, tellement qu'un être doué de sensibilité ne peut recevoir la faculté de percevoir l'essence dans une chose particulière, sans que par là même elle soit apte à étendre sa connaissance à tout ce qui est. La raison en est que la faculté de connaître l'essence comme principe ou fondement des phénomènes, et la faculté de séparer dans la manifestation et dans l'être des choses ce qui est contingent et individuel et de former ainsi le concept de l'essence pure, ont leur fondement dans la même propriété du principe pensant, c'est-à-dire dans son immatérialité. Par conséquent, ce qui rend l'esprit apte à connaître une seule chose quant à tout

[1] Ordo effectuum est secundum ordinem causarum. Primus autem effectus est ipsum esse, quod omnibus aliis effectibus præsupponitur et ipsum non præsupponit aliquem alium effectum; et ideo oportet quod dare esse in quantum hujusmodi, sit effectus primæ causæ solius secundum propriam virtutem. (S. Thom., *Quæst. disp. de pot.*, q. 3, a. 4.)

son être lui confère aussi l'aptitude de concevoir (à sa manière) tout l'être. Il possède cette faculté, parce qu'il peut non-seulement connaître l'essence comme principe des phénomènes, mais encore concevoir le particulier par le concept de l'être pur. Or la puissance de produire une chose quant à tout son être et la puissance de produire toutes choses n'auraient-elles pas de même leurs racines ou leur fondement dans une seule et même perfection, savoir, dans la liberté absolue de l'Être divin? Dieu possède cette liberté absolue de l'être, parce qu'il ne dépend ni, comme l'esprit, d'un *substratum* qui le limiterait, ni même d'aucune cause, et qu'il est ainsi actualité pure et activité sans mélange. Que cette perfection soit le fondement de sa toute-puissance, cela n'a pas besoin d'être prouvé plus longuement; mais examinons si dans l'opération créatrice comme telle ne se révèle pas une liberté qui ne peut également avoir sa source que dans cette liberté ou indépendance de son être.

Considérons d'abord l'activité immanente. La connaissance présuppose l'être de l'objet connu. Si l'on veut en conclure une certaine dépendance, toutefois c'est une dépendance qui ne rend pas la connaissance imparfaite, puisqu'elle est fondée sur la nature de la connaissance même. Quand donc la dépendance rend-elle la connaissance imparfaite? C'est lorsque celle-ci suppose une certaine influence de l'objet connu sur le principe connaissant, et qu'ainsi elle est produite. Notre connaissance est donc imparfaite par dépendance, parce qu'elle est engendrée en nous par les choses. Dieu, au contraire, ne reçoit pas des choses la science qu'il possède, mais il est à lui-même cause de sa connaissance; son être est pour lui, selon notre manière de parler, le milieu (*medium*) où il contemple tout. D'autre part, la connaissance de son être, différente sous ce rapport de la conscience que nous avons de nous-mêmes, est de même absolument indépendante. Lorsqu'une créature se connaît elle-même, cette connaissance est toujours une connaissance engendrée

ou produite dans son intelligence. En nous, qui ne nous connaissons que par nos phénomènes, cela est manifeste. Même la connaissance que le pur esprit a de lui-même est un phénomène produit dans sa raison, encore qu'il y soit produit par son essence même (n. 127, 128). Mais en Dieu une telle production de la connaissance ne peut être admise; en vertu de son essence il est de toute éternité non-seulement existant, mais encore infiniment actif. Lui seul est donc l'être qui est absolument manifeste à lui-même par sa propre essence et son être même est connaissance absolue. Ainsi, la connaissance divine diffère de la connaissance que possède une nature créée, quelle qu'elle soit, en ce qu'elle n'est point engendrée par l'objet, et elle jouit de cette indépendance absolue par suite de l'indépendance absolue de l'Etre divin.

Ce que nous venons de dire n'est pas en contradiction avec cette doctrine théologique qu'il y a génération, même dans la connaissance divine, et que, pour cette raison, la seconde personne de la divinité peut être considérée comme l'image de Dieu engendrée par la connaissance. Autre chose est la production idéale du connu par l'activité cognitive, et autre chose l'influence du connu sur le connaissant par laquelle cette activité est elle-même produite. Cette reproduction idéale se conçoit même en Dieu, tandis que cette influence que produit l'activité ne peut exister que dans un principe connaissant où l'acte cognitif n'est pas essence, mais simplement phénomène (n. 132).

Passons maintenant à la considération de l'activité extrinsèque. Comme il est de la nature de la connaissance de présupposer un être réel et d'engendrer l'être idéal, ainsi il est de la nature de l'opération au dehors de présupposer seulement l'objet comme quelque chose de possible et de lui conférer la première actualité. De même donc que la connaissance n'est pas imparfaite, parce qu'elle présuppose l'objet, de même l'opération au dehors n'est pas parfaite par là

même qu'elle produit l'objet; car une opération ne produisant rien est absolument impossible. Si donc les êtres finis ont une certaine activité, ils ont par là même une certaine puissance de réaliser ce qui n'était que possible. Mais ici encore nous pourrons déterminer la perfection de l'activité d'après son indépendance. En quoi consiste donc cette indépendance? En ce que l'agent ne présuppose dans l'objet qu'il produit aucune autre possibilité que celle qui est en lui-même, ou dans sa puissance. Rappelons-nous ici qu'on distingue une double possibilité. L'une consiste en ce qu'une chose peut être l'objet de la puissance productrice; une telle chose s'appelle possible dans le sens que nous donnons ordinairement à ce mot. L'autre, au contraire, est dans une chose actuelle ou plutôt est une chose actuelle en tant qu'elle peut devenir ce qu'elle n'était pas; et c'est ce qu'Aristote nomme possible. Ainsi, l'agent qui présuppose une chose possible de la seconde espèce est dépendant, parce qu'il ne relève pas uniquement de lui-même et de sa puissance, mais qu'il a besoin, en même temps, de quelque chose hors de lui. Il ne peut opérer qu'à la condition qu'une autre chose déjà existante reçoive son action comme un sujet et concoure à la production et à l'existence de l'effet, en le recevant et en le portant. Il est donc lui-même incapable de communiquer à son effet la substance, mais son action exige un *substratum* où l'effet puisse subsister. Cela implique nécessairement aussi une certaine limitation, parce que tout sujet n'est pas apte à recevoir en lui-même toute espèce d'effets. Voilà donc la dépendance qui rend l'opération imparfaite; cette dépendance doit se trouver en toute opération qui ne crée pas, mais qui modifie ou transforme seulement. De même donc que la connaissance est imparfaite, lorsqu'elle n'a lieu qu'en vertu d'une influence de l'objet, et qu'ainsi le connaissant est toujours un sujet recevant et passif, de même l'opération au dehors est imparfaite, lorsqu'elle n'est possible que si elle est reçue dans une chose déjà existante, si, par

conséquent, celle-ci reçoit et souffre de la part de l'agent. L'opération créatrice, au contraire, faisant sortir du néant des êtres qui peuvent subsister en eux-mêmes, est absolument libre et indépendante. Le Créateur ne présuppose aucune possibilité hors de lui-même, il n'a besoin que de celle qui est en lui-même ou dans sa puissance. La création, comparée avec l'activité immanente, correspond, en conséquence, à la connaissance et à la volition qui, tout en ayant pour objet ce qui est hors du principe connaissant et voulant, pourtant ne naît pas par une influence de cet objet. Et de même que cette activité immanente, cette opération extérieure ne peut être que dans celui qui se suffit à lui-même et qui dans son être, comme dans sa vie, est libre et indépendant.

Nous disions plus haut que dans les créatures, au moins dans le pur esprit, il y a une certaine connaissance qui ne suppose aucune influence du dehors, savoir, la connaissance de soi-même, mais que celle-ci se distingue elle-même essentiellement de la connaissance divine, parce qu'elle est une connaissance produite, partant un accident ou un phénomène, tandis que la connaissance de Dieu, de même que son existence, n'est ni produite ni un accident, mais substance. Or n'est-ce pas là aussi la dernière raison qui explique pourquoi l'opération créatrice, c'est-à-dire l'opération *ad extra* qui ne présuppose aucun sujet, n'est possible qu'en Dieu? L'opération de Dieu *ad extra*, considérée en Dieu, de même que sa connaissance, n'est pas phénomène, mais essence, tandis que dans les créatures cette opération, comme toute activité créée, est phénomène de leur essence. L'activité des créatures n'a donc aucune subsistance en elle-même, mais elle a pour sujet la substance de l'agent; voilà pourquoi elle est incapable de produire aucun effet subsistant en soi, mais elle exige toujours un sujet où son effet ait sa subsistance [1].

[1] Cum accidens oporteat esse in subjecto, subjectum autem sit recipiens actionem; illud solum in faciendo aliquid recipientem mate-

1015. On objecte, non contre ce dernier raisonnement, mais contre celui qui précède, que l'opération créatrice est néanmoins possible dans une créature. En effet, dit-on, bien que cette opération ne dépende pas des choses qui sont hors de l'agent, et qu'elle ne soit pas limitée par elles, toutefois dans un être fini elle est dépendante de Dieu qui lui a donné cette puissance, et elle est limitée selon la mesure dans laquelle cette puissance lui a été conférée. Par conséquent, cette opération créatrice est essentiellement différente de l'opération divine, et ainsi il n'est pas impossible qu'elle existe dans un être créé. Cependant, comme nous l'avons fait observer dès le principe, la *nature* de l'opération ne dépend pas de son *étendue*. Nous avons dit, il est vrai, que notre opération, exigeant un sujet où elle soit reçue, est limitée par la réceptivité de ce sujet; toutefois cette imperfection n'est jamais qu'une suite de sa dépendance; ce qui détermine sa *nature,* c'est plutôt cette dépendance même, c'est-à-dire l'impossibilité où elle est d'opérer hors d'elle-même sans un sujet. Supposé qu'il soit donné à un esprit de transformer toute substance naturelle en une autre, quelle qu'elle soit, sans dépendre des lois qui régissent les générations et les corruptions, cette puissance, dominant toute la nature, quelque illimitée qu'elle soit, serait toujours dans la dépendance à l'égard d'un sujet, et ainsi elle différerait, par son essence même, de la puissance créatrice. De même cette dernière, si restreinte qu'on la suppose, conserverait toujours cette indépendance par rapport au sujet, et dès lors elle posséderait, même dans la création d'une goutte d'eau, la nature de l'opération la plus parfaite qui soit possible. Or, comme l'opération la plus parfaite ne peut convenir qu'à celui dont l'être est

riam non requirit, cujus actio non est accidens, sed ipsa substantia sua; quod solius Dei est; et ideo solius ejus est creare. (S. Thom., *Quæst. disp. de pot.,* q. 3, a. 4.) — Cf. *Contr. Gent.,* lib. II, c. 16, n. 5, 6.

également le plus parfait, il faut qu'à l'indépendance dont nous parlons se joigne toujours l'infinité de l'être.

Mais on objecte qu'un être fini, tout en ne dépendant pas, dans son opération créatrice, d'un objet extérieur sur lequel celle-ci serait dirigée, dépend néanmoins de Dieu qui opère en lui et avec lui. Pour répondre à cette difficulté, il nous faut rappeler les deux manières dont Dieu peut concourir à nos opérations. S'agit-il, non de cette coopération générale sans laquelle nous ne pouvons même pas nous servir des forces que nous possédons, mais du concours spécial par lequel Dieu produit avec nous un effet que nos forces ne pourraient produire par elles-mêmes, la question à résoudre est celle-ci : Une créature peut-elle, au moins comme cause instrumentale, être active avec Dieu dans la production d'un être de rien? Saint Thomas répond négativement. « Si l'on suppose, dit-il, que la cause instrumentale ne prépare pas seulement le sujet dans lequel se produit, par création, une nouvelle substance, comme l'âme humaine, par exemple, dans le corps, mais qu'elle participe réellement à la production même de cette substance; une telle participation est impossible, quand la substance nouvelle naît de rien. Elle peut, en effet, consister seulement en ce que la cause seconde produit un effet dont se sert la cause principale pour produire la substance naissante; c'est ainsi, pour rappeler un exemple déjà cité, que les matières alimentaires sont digérées par les forces physiques, mais elles sont transformées en chair par la force vitale. Or, comme un être naissant par création commence à exister selon tout ce qui appartient à sa substance, on ne peut, pour expliquer son origine, faire intervenir cette activité secondaire qui constituerait, dans le sens indiqué, une coopération préparatoire[1]. »

[1] Causa secunda instrumentalis non participat actionem causæ superioris, nisi in quantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis. Si igitur nihil ibi ageret secun-

1016. Aussi n'est-ce pas de cela qu'on parle de nos jours : on demande plutôt si Dieu n'a pas mis dans les créatures, avec les autres forces ou aptitudes qui tendent à conserver et à développer leur être, la puissance de se propager par voie de création. Dans cette puissance, la volonté et la parole créatrice de Dieu seraient sans cesse actives, en sorte qu'on pourrait et devrait même attribuer à Dieu l'origine des êtres qui recevraient d'elle leur existence. Dieu, toutefois, ne serait la cause de ces êtres que de la même manière dont on doit lui attribuer tout le bien qui se fait par les forces des créatures. Cette puissance créatrice que Dieu aurait communiquée aux créatures, tout en différant par sa nature des autres forces, serait toutefois non moins immanente et propre aux créatures que les dernières. Or une telle puissance créatrice serait assurément dépendante de Dieu qui l'aurait donnée, qui la conserverait et qui opérerait avec elle; mais cette dépendance, — supposé que cette puissance produisît de rien des substances, — n'empêcherait nullement l'indépendance qu'implique, comme nous l'avons montré, l'opération créatrice. Cette indépendance, en effet, est fondée sur la nature de l'opération qui produit, quant à tout leur être, des êtres subsistants. Nous avons, il nous semble, démontré suffisamment qu'une telle opération est, par sa nature, la plus parfaite qu'il soit possible de concevoir dans son espèce, c'est-à-dire en tant qu'opération produisant quelque chose hors du principe actif. D'ailleurs, supposé qu'il n'en soit pas ainsi, il résul-

dum illud, quod sibi est proprium, frustra adhiberetur ad agendum; nec oporteret esse determinata instrumenta determinatarum actionum. Sic enim videmus, quod securis scindendo lignum, quod habet ex proprietate suæ formæ, producit scamni formam, quæ est effectus proprius principalis agentis. Illud autem, quod est proprius effectus Dei creantis, est illud, quod præsupponitur omnibus aliis, scilicet esse absolute. Unde non potest aliquid operari dispositive et instrumentaliter ad hunc effectum, cum creatio non sit ex aliquo præsupposito. (*Summ.*, p. I, q. 45, a. 5.)

terait au moins de la manière dont on cherche à défendre cette puissance créatrice inhérente aux créatures, qu'il n'y a point d'opération tellement parfaite qu'elle soit propre à Dieu, et qu'elle ne puisse être naturelle aux créatures, sinon quant à son étendue, du moins quant à son essence. En effet, par rapport à chacune, on pourrait toujours répondre qu'elle est différente dans les créatures, parce que la puissance d'opérer ainsi leur a été communiquée par Dieu. Donc, l'esprit aurait une activité qu'un être sensible, tant qu'il reste ce qu'il est, ne peut avoir; l'animal aurait une manière d'agir qui ne peut être communiquée à la plante, tant qu'elle est plante; Dieu, au contraire, n'aurait point d'activité qui ne puisse être communiquée à la créature sans qu'elle cesse d'être créature.

Il faut donc plutôt voir une contradiction en ce qu'un être, dans lequel toute force est dépendante par son essence même, puisse avoir une opération qui, par sa nature, est essentiellement indépendante. En effet, la dépendance qui convient à une puissance selon son origine doit se révéler aussi dans la nature intrinsèque de son opération, comme, du reste, elle se montre effectivement dans tous nos actes, immanents et extérieurs, en ce que nous dépendons, non-seulement de Dieu qui nous a donné et qui conserve nos forces, mais encore de l'objet sur lequel est dirigée notre activité. Dans notre connaissance et notre volonté nous dépendons de l'influence que doit exercer sur nous l'objet, et de même toutes nos opérations au dehors supposent un être déjà existant qui les reçoive. Mais une opération qui produit de rien des êtres subsistant en eux-mêmes n'a besoin d'aucun sujet; elle donne au contraire la réalité à ce sujet même.

Nullement, réplique-t-on; car, au moins lorsque la puissance créatrice qu'on admet dans les créatures se borne à leur propagation par le moyen de la génération, elle suppose aussi, hors de l'agent, un *substratum*, et elle est ainsi

essentiellement différente de la puissance divine qui opère sans rien présupposer. Toutefois, en parlant de l'origine de l'âme humaine, nous avons déjà dit qu'un être existant peut, en plus d'une façon, être *substratum* ou fondement d'une activité productrice. S'il est *substratum* de telle façon que l'activité fasse naître seulement une substance nouvelle en tant qu'une chose déjà existante est transformée en une autre, il n'y a pas de création. Si l'on peut dire que dans la transformation même quelque chose naît de rien, ce ne peut être tout au plus qu'une détermination ou une forme qui, lors même qu'elle change l'être spécifique, ne subsiste pas en elle-même, mais seulement dans le sujet qu'elle détermine, en sorte que, dans son origine comme dans son existence, elle dépend de ce sujet. Quand, au contraire, l'être qui naît dans un autre, bien qu'il détermine ce dernier, en naissant en lui, à la manière d'une forme, possède néanmoins un être indépendant du *substratum* et de cette activité qu'il exerce en lui comme forme, l'opération par laquelle il reçoit l'existence, étant vraiment créatrice, doit avoir l'indépendance dont nous parlons. Si, en vertu de sa destination, le nouvel être doit se former dans le *substratum*, ce n'est là, pour celui qui le produit, qu'une condition extérieure sans laquelle il ne peut opérer, mais qui, lorsqu'il opère, ne change pas la nature de son opération et ne la rend pas dépendante du *substratum comme de son sujet*. Qu'est-ce donc que l'opération considérée hors de celui qui opère, si ce n'est l'effet qu'il produit, par conséquent l'être qui naît ou devient? Or cet être ne peut, ni à son origine ni dans son existence, avoir besoin de ce *substratum* comme d'un sujet où il subsiste. Donc, l'opération qui fait naître dans un *substratum*, non des formes sans subsistance, mais des êtres subsistant vraiment en eux-mêmes, garde toujours l'indépendance propre à l'acte créateur.

1017. Or, comme, d'après ce que nous venons de dire,

cet acte ne peut émaner que de celui qui, dans son être et dans sa vie, est absolument libre et indépendant, il s'ensuit que la puissance de créer un être quelconque a une connexion nécessaire avec la puissance de tout créer. Cette indépendance dans l'activité et cette toute-puissance ont le même principe : l'Être absolu. Voilà pourquoi nous avons comparé la création à la connaissance; car un principe pouvant connaître une chose quelconque selon toute son essence est aussi capable, à sa manière, de tout connaître. Cette même comparaison pourrait donner lieu à cette question : Pourquoi donc cette faculté de connaître intellectuellement, à cause de laquelle nous sommes des images de Dieu, a-t-elle pu nous être communiquée, tandis que la puissance de créer ne peut être donnée à aucune créature? La réponse est facile. Nous avons vu que la connaissance divine, malgré cette ressemblance, se distingue néanmoins de la nôtre, non-seulement par son étendue, mais encore par sa nature, et s'en distingue absolument par cette même indépendance dont nous avons souvent fait mention. Voilà pourquoi, pour déterminer ce qui, par ressemblance, nous est commun avec Dieu, nous devons comparer, non la connaissance avec la création, mais la connaissance avec la production en général. Si nous voulions, par une dénomination quelconque, distinguer la connaissance divine d'avec la connaissance en général, en l'appelant, par exemple, *vision,* nous devrions dire que Dieu seul *voit* (c'est-à-dire connaît avec indépendance), de la même manière que nous disons maintenant que Dieu seul *crée* (c'est-à-dire produit hors de lui-même avec indépendance).

Pour éclaircir davantage cette question, examinons encore pourquoi la connaissance intellectuelle de la créature peut embrasser tout l'être d'une chose, et, à sa manière, s'étendre à tout, et pourquoi il n'en est pas de même quant à son activité productrice. Il est donc à remarquer que non-seulement l'esprit, mais encore la matière corporelle

est d'une certaine manière sans limite ou sans restriction. En effet, la matière peut être transformée, non sans doute en *tout* simplement ou sans réserve, mais pourtant en tout ce qui est substance naturelle; elle a donc la faculté d'être comme sujet dans toutes les substances naturelles possibles, par conséquent de donner la consistance aux formes par lesquelles ces substances ont leur être et leur vie déterminés. Mais aussi sa puissance se borne à être sujet; elle ne produit pas, mais elle reçoit simplement ce qu'elle soutient et par quoi elle devient ce qu'elle peut être, savoir, sa forme. Elle n'est donc sans limites qu'en recevant; d'ailleurs, elle est soumise à des changements continuels. L'esprit réunit en lui-même, à la prérogative que possède la matière d'être sujet ou *substratum*, la perfection qui distingue la forme, savoir, la faculté de donner la détermination, l'actualité et la vie. Tel est le fondement de ses facultés supérieures de connaître et de vouloir. Or, quoique sa connaissance soit seulement une activité produite et, par suite, seulement un phénomène de sa substance, néanmoins il peut accueillir en lui-même les choses selon tout leur être, parce que ce qu'il accueille ainsi n'est qu'un être idéal, une expression vivante du réel. Et, bien qu'il soit fini, il peut pourtant obtenir toujours de nouvelles connaissances, parce qu'ainsi il n'est encore sans limites qu'en recevant. De plus, l'étendue illimitée de la connaissance est accompagnée, même dans l'esprit, d'un changement continuel, bien que sa transformation ne s'étende pas jusqu'à son essence. Au contraire, la production du réel hors de celui qui opère ne consiste pas à recevoir, mais à poser et à donner. De même donc qu'une puissance productrice aussi étendue que notre faculté de connaître suppose dans l'agent un être infini, de même nous comprenons que la puissance de produire de rien un être subsistant en soi doit être telle qu'elle soit dans l'agent, non simplement phénomène, mais essence.

V.

Du commencement temporel du monde.

1018. Günther, comme nous l'avons vu, affirmait que les scolastiques, notamment saint Thomas, comme partisans de la philosophie aristotélicienne, ne pouvaient admettre qu'en se fondant sur la foi, que le monde a commencé dans le temps, et qu'ils devaient nier cette vérité, au point de vue philosophique (n. 978). Quelle est donc la doctrine aristotélicienne qui, d'après Günther, les aurait forcés à affirmer une création qui n'aurait pas eu de commencement? C'est qu'en Dieu tout est actualité, en sorte qu'être et pouvoir, puissance et acte ne sont nullement distincts entre eux. Or nous croyons avoir suffisamment vengé cette doctrine qui est autant chrétienne et catholique qu'aristotélicienne, en prenant sa défense contre la théorie de Günther sur le devenir absolu (n. 950 et ss.). Mais comment donc découle-t-il de cette doctrine que Dieu produit nécessairement les choses, qu'il crée, de manière qu'elles n'aient pas de commencement dans le temps? C'est que saint Thomas, disait Günther, en déduit qu'en Dieu toute pluralité dans les actes de la volonté est impossible. « Par un seul acte de volonté, Dieu se veut lui-même et veut le monde ; donc, comme il est éternel lui-même, il faut aussi que le monde soit éternel. » Mais Günther croit-il donc devoir ou même pouvoir admettre en Dieu plusieurs actes de volonté? On doit le conclure de cette critique de la doctrine de saint Thomas; d'ailleurs Günther le déclare nettement en d'autres occasions. Comme nous le savons déjà, il nomme la procession des personnes divines la première révélation, la manifestation immanente par laquelle Dieu a conscience de lui-même. Cette révélation même,

dit-il, « ne se fait pas sans un acte de volonté, avec cette différence, toutefois, qu'en elle il faut concevoir l'acte volitif différenciant comme antérieur au moi réel et formel » (c'est-à-dire, selon Günther, à la conscience de soi et à la personnalité actuelle), « tandis que l'acte volitif produisant (dans la création du monde) doit être considéré comme postérieur à la personnalité absolue. » « Cet acte, dit-il un peu plus tard, par lequel s'ajoute à la sphère de la réalité absolue la sphère de la réalité relative dans le temps, n'est pas le même acte que celui par lequel Dieu existe en trois personnes [1]. »

Que dirons-nous de cela d'après la doctrine commune ? Sans doute, de même qu'en Dieu la pensée du monde présuppose la connaissance qu'il a de son essence, de même la volonté dont l'objet est la production du monde présuppose en lui l'amour de lui-même. Cependant on ne peut, à cause de cela, admettre en Dieu deux actes de volonté, pas plus que deux actes de connaissance. Comme c'est précisément par son être absolu que Dieu connaît le monde, et comme il a créé le monde précisément par son amour pour lui-même, cette volonté n'est pas moins que cette connaissance un seul et même acte. La parole que prononce le Père est en même temps l'expression de la perfection divine et de tout ce qui par elle peut se faire et exister hors d'elle, et le même souffle d'amour par lequel le Père et le Fils, s'embrassant mutuellement, sont principe du Saint-Esprit, contient aussi la volonté par laquelle Dieu veut le monde et tout ce qu'il opère en lui. Certes, si Dieu ne pouvait, par un seul acte, se vouloir lui-même, l'Éternel, et vouloir, à cause de lui-même, le monde qui est dans le temps, comment pourrait-il vouloir dans le monde et dans le cours des siècles tant de choses diverses, sans que les actes de volonté se multiplient en lui ? En une autre occa-

[1] *Eur. und Her.*, p. 512, 513.

sion, nous avons montré avec saint Thomas que même un esprit créé peut, dans un même principe, percevoir par une seule pensée beaucoup de vérités différentes et de même vouloir, par une seule détermination, la fin et les diverses choses qui en dépendent, et ne pas vouloir ce qui répugne à cette fin (n. 509). La diversité de l'objet n'implique donc aucune nécessité d'admettre plusieurs actes de volonté. Si le monde peut exister à cause de Dieu, Dieu peut aussi le vouloir à cause de lui-même, conséquemment par le même acte par lequel il se veut lui-même. D'où nous concluons, en outre, que si un monde commençant dans le temps peut avoir sa fin en Dieu, l'Éternel, Dieu peut aussi, par le même acte par lequel il se veut lui-même, son être éternel, vouloir que le monde commence dans le temps. La difficulté qu'il y a ici à vaincre ne consiste point en ce que, par un même acte, Dieu veut des choses diverses, l'éternel et le temporel, puisqu'il veut l'un à cause de l'autre, mais en ce que cette volonté même est éternelle, tandis que l'effet existe dans le temps. Du reste, cette difficulté est également écartée par ce que nous venons de dire. En effet, s'il est de la nature du monde qu'il ait commencé ou du moins qu'il puisse avoir un commencement dans le temps, Dieu doit ou peut aussi vouloir qu'il se fasse dans le temps; car l'éternité de son acte n'empêche point qu'il veuille les choses comme l'exige ou le permet leur nature. C'est pourquoi saint Thomas répond à Averrhoës qu'une volonté éternelle peut aussi bien produire des effets dans le temps qu'une pensée éternelle peut avoir pour objet des choses temporelles [1].

1019. Cependant, dans cette réponse qu'ont donnée tous

[1] Si esset (Deus) agens per naturam tantum et non per voluntatem et intellectum, ex necessitate concluderet ratio; sed quia agit per voluntatem, potest per voluntatem æternam producere effectum non æternum, sicut intellectu æterno potest intelligere rationem non æternam. (*In* lib. VIII, *Phys.*, lect. 2.)

les théologiens avant et après saint Thomas, le défenseur de Günther, Knoodt, ne voit rien qu'une « distinction véreuse à laquelle n'a pas besoin de recourir celui qui admet un moi réel absolu et un non-moi formel, et qui reconnaît en Dieu un double exercice ou acte de sa volonté [1]. » De ce double acte de la volonté divine, l'un doit donc vouloir le moi, l'autre le non-moi. Mais pourquoi, en admettant en Dieu ce double acte de volonté, n'a-t-on plus besoin de la distinction traditionnelle dont nous venons de parler? C'est que, si le second acte est éternel aussi bien que le premier, il nous faudra dire toujours, malgré toute la diversité qui pour le reste existe entre l'un et l'autre, que Dieu veut sans doute le monde de toute éternité, mais que cela n'empêche pas l'effet de sa volonté d'être temporel. Si, au contraire, le second acte de la volonté divine n'est pas éternel, il y a aussi en Dieu, non plus seulement un *prius et posterius* absolu, tel qu'il existe entre le principe et ce qui en découle, mais en outre le *prius et posterius* des créatures, c'est-à-dire la succession dans le temps.

Mais voyons pourquoi l'ancienne distinction serait véreuse, sans consistance. « Que ceux, dit Knoodt, qui autrement ne comprendraient ni une création proprement dite, ni une distinction essentielle entre l'actualité de Dieu et celle du monde, cherchent à mettre un certain intervalle entre la première et la seconde manifestation de Dieu; Günther n'a pas besoin de tels artifices théologiques. Il tient inébranlablement à cette doctrine que le monde a *commencé* d'exister, tandis que Dieu lui-même n'a pas eu de commencement, que le monde a été créé par Dieu de rien, tandis que Dieu existe par lui-même, et que ce qu'on appelle l'éternité de la création n'est pas l'éternité de *Dieu*. Telle est la doctrine de l'Écriture : *In principio creavit Deus cœlum et terram*......., comme celle de l'Église qui

[1] *Günther und Clemens*, tom. I, p. 231.

enseigne : ***Mundum cœpisse***, et : ***Deus est creator cœli et terræ, visibilium et invisibilium.*** Ni l'Écriture ni l'Église n'ont jamais parlé d'un intervalle qui aurait séparé la première révélation de Dieu d'avec la seconde. »

Nous avons ici à considérer deux choses. La première, c'est que Günther n'aurait pas besoin de cette distinction des théologiens, parce qu'il reconnaît sans elle que le monde est créé. D'après les explications que Günther lui-même nous a données plus haut (n. 979), cela veut dire qu'il importe, non de déterminer *quand* le monde a été créé, mais d'établir avec évidence qu'il a été vraiment créé, c'est-à-dire produit de rien, et qu'il diffère ainsi essentiellement de Dieu. Or nous avons vu que c'est cette doctrine même sur laquelle saint Thomas insiste beaucoup, toutes les fois qu'il a l'occasion d'en parler. Que le monde ait ce commencement qui constitue véritablement une production du néant, c'est une vérité qui, selon lui, peut et doit être établie par des arguments rationnels ; mais qu'il ait eu un commencement dans le temps, c'est un fait qu'on ne peut prouver par la nature des choses, mais dont l'histoire, c'est-à-dire, dans la question qui nous occupe, la révélation divine peut seule nous donner la certitude. Or, comme la révélation nous enseigne effectivement que le monde a été non-seulement *créé*, mais encore créé *dans le temps*, partant qu'il n'a pas toujours existé, la philosophie doit démontrer que le monde pouvait avoir un commencement temporel. Dans ce but, on prouve que, quoique la volonté par laquelle Dieu crée soit éternelle, comme l'est Dieu, il peut pourtant produire des effets qui prennent leur commencement dans le temps.

1020. Mais, en faisant cette distinction, établit-on un intervalle de temps entre la première révélation, la connaissance éternelle que Dieu a de lui-même, et la seconde par laquelle se fait le monde? Car voilà la seconde chose que Knoodt nous donne à examiner, lorsqu'il dit de

son côté que l'éternité de la création n'est pas l'éternité même de Dieu. Évidemment, par cette création on ne peut pas entendre la naissance du monde dont cette distinction n'affirme pas l'éternité, mais seulement l'acte de la volonté divine par lequel le monde est produit. Or, si cet acte n'a qu'une éternité impropre, et non l'éternité même de Dieu, il faut admettre en Dieu quelque chose qui n'est pas vraiment éternel, et le *prius et posterius* risque de nouveau de perdre son caractère absolu. D'ailleurs, de quelque manière qu'on entende ces expressions énigmatiques, ce qu'il importe ici, c'est que l'ancienne théologie n'a jamais rien su d'un intervalle de temps entre la première et la seconde révélations divines, c'est-à-dire d'un temps antérieur à la création du monde, ainsi que Günther, sur ce point plus juste que son défenseur, le reconnaît lui-même[1].

Le Maître des Sentences, dont l'ouvrage a été si longtemps le fondement des études théologiques, commence, en traitant de la création, par cette déclaration : Les mots « agir, faire et créer, » appliqués à Dieu, ne doivent pas s'entendre dans le même sens que s'il est question des créatures. Quand nous disons de Dieu qu'il fait quelque chose, nous ne devons nous figurer aucun mouvement ou changement ni aucune passion accompagnant son action. Nous exprimons seulement ainsi que la puissance de sa volonté, qui a toujours été, fait naître quelque chose qui n'existait pas. En vertu de sa volonté éternelle, une chose nouvelle commence à exister telle que Dieu la voulait, sans qu'en lui-même il se passe rien de nouveau. Dieu veut à présent et a voulu de toute éternité ce qui n'arrivera qu'après des milliers d'années, et, au moment où cela arrive, il n'y a en lui aucune opération ou volonté nouvelle, ni aucune es-

[1] Le théiste sait très-bien qu'autrefois on défendait l'idée de l'existence de Dieu en dehors du monde, en disant que le monde n'a pas été créé seulement dans le temps, mais que le temps même a été créé avec le monde. (*Eur. und Her.*, p. 513.)

pèce de changement [1]. Or, de même qu'en comprenant ainsi l'éternité comme le présent qui embrasse tout et dans lequel il n'y a aucune succession, on place l'être et l'opération de Dieu en dehors et au-dessus de tout temps, de même on se rend aussi compte, par opposition à elle, de la vraie nature du temps ou de la temporanéité du monde; car on comprend ainsi que le temps ne se compose pas d'un nombre plus ou moins considérable d'instants, mais qu'il consiste en ce qu'une durée renferme de tels instants, par conséquent en ce qu'il y a en elle succession. C'est pourquoi le temps ne cesse pas de former un contraste avec l'éternité, encore que le nombre des moments fût infini.

En étudiant les notions que les scolastiques donnent du temps et de l'éternité, nous avons vu que l'éternité, selon leur doctrine, étant une durée qui est non-seulement sans commencement ni fin, mais encore indivisée et indivisible, convient exclusivement à l'Être incréé, tandis que la durée divisée ou divisible par une certaine succession distingue les créatures (n. 347, 368). S'il en est ainsi, le temps n'existe et ne se conçoit qu'autant qu'il y a des choses créées; il ne peut aucunement être question d'un temps antérieur au monde : le temps n'a été fait qu'avec le monde. Loin donc d'admettre entre l'origine des personnes en Dieu, que Günther, croyant, à tort, parler le langage de l'ancienne théologie, appelle la *révélation interne*, et la création du monde un certain intervalle de temps, les scolastiques démontraient

[1] Sciendum est, hæc verba, scilicet creare, facere et agere et alia hujusmodi de Deo non posse dici secundum eam rationem, qua dicuntur de creaturis. Quippe cum dicimus, eum aliquid facere, non aliquem in operante motum intelligimus inesse vel aliquam in laborando passionem, sicut nobis solet accidere, sed ejus sempiternæ voluntatis novum aliquem significamus effectum, i. e. æterna ejus voluntate aliquid noviter existere..... Deus ergo facere vel agere aliquid dicitur, quia causa est omnium rerum noviter existentium, dum ejus voluntate res novæ esse incipiunt, quæ ante non erant, absque ipsius agitatione. (*Mag. Sent.*, lib. II, dist. I.)

l'impossibilité de cet intervalle [1] et par là même réfutaient aussi Aristote. Le Stagirite, en effet, voulait prouver que le monde est sans commencement, en se fondant sur ce que le commencement du temps est impossible, parce que tout instant qu'on regarderait comme le premier suppose un instant qui précède, et que tout *présent* implique aussi bien un *avant* qu'un *après*. Aristote ne pouvait parler ainsi que parce qu'il n'avait pas une notion exacte du temps ou plutôt de l'éternité. Le premier instant du temps doit sans doute être précédé de quelque chose d'antérieur, toutefois ce n'est pas un temps antérieur, mais l'éternité; de même que le premier être créé présuppose un autre être, non toutefois un autre être créé, mais l'Être incréé. Il est vrai que parfois nous parlons néanmoins d'un temps antérieur au monde ; nous avons alors en vue, non un temps réel, mais seulement un temps pensé ou possible. De même que, par la pensée, nous pouvons aller au-delà des limites de l'univers, parce que, au-delà de ces limites, il pourrait encore y avoir des corps, partant un espace, de même nous concevons un temps antérieur au monde, parce que le monde pourrait être plus vieux qu'il n'est en réalité [2]. Mais ceci nous conduit à une autre question très-importante.

[1] Cum dicimus res non semper fuisse a Deo productas, non intelligimus, quod infinitum tempus præcesserit, in quo Deus ab agendo cessaverit (abstinuerit) et postmodum tempore determinato agere cœperit : sed quod Deus tempus et res simul in esse produxerit, postquam non fuerant. Et sic non restat in divina voluntate considerandum, quod voluerit facere res non tunc, sed postea, quasi tempore jam existente, sed considerandum solum est hoc, quod voluit, quod res et tempus durationis earum inceperit esse, postquam non fuerunt. (*In* lib. VIII, *Phys.*, lect. 2.) — Cf. *Summ.*, p. II, q. 45, a. 1, ad 6. — a. 3, ad 1 et 3. — q. 66, a. 4, ad 3 et 4.

[2] Deus est prior mundo duratione. Sed ly *prius* non designat prioritatem temporis, sed æternitatis. Vel dicendum, quod designat æternitatem temporis imaginati et non realiter existentis; sicut cum dicitur : supra cœlum nihil est, ly *supra* designat locum imaginarium tantum, secundum quod possibile est imaginari, dimensionibus cœlestis corporis dimensiones alias superaddi. (*Summ.*, p. I, q. 46,

1021. Les scolastiques opposaient unanimement à l'erreur d'Aristote cette doctrine que nous venons d'expliquer et dont saint Augustin avait déjà parlé souvent et avec beaucoup d'étendue. Toutefois, pour démontrer par ce moyen que le monde n'a pas besoin d'être sans commencement dans le temps, ils devaient, à la vérité, y joindre une autre doctrine. De l'idée exacte du temps on peut conclure qu'il est la durée propre aux créatures, que lui et, par suite, le monde peuvent avoir un commencement. Or, qu'il soit possible, en outre, de prouver que le temps *doit* avoir un commencement, ou que ce soit une vérité indémontrable; il s'ensuit toujours que ce commencement et, en conséquence, la création en général ne sont possibles que s'il y a en Dieu liberté, *et liberté d'élection*. Si le monde ne pouvait pas exister toujours, mais que lui et, avec lui, le temps aient dû avoir un commencement, il faudrait alors déterminer *quand* ils ont commencé. On serait peut-être tenté de croire que, comme il n'y avait pas de temps avant la création du monde, cette question n'a pas de sens et qu'on ne peut pas parler d'un tel *quand*. Cependant il n'en est pas ainsi; car ce *quand* se détermine, non par rapport à un temps qui aurait précédé le monde, mais par rapport au temps qui succède à la première origine du monde. Il est incertain (même selon l'interprétation des saints Pères) si par les jours de la création il ne faut pas entendre des époques, et, encore plus, si le premier de ces jours n'a pas été séparé, par un intervalle encore bien plus considérable, de ce commencement où, selon la Bible, Dieu créa le ciel et la terre. Encore donc que l'instant où nous vivons ait été précédé, non de six mille ans, mais de plus de cent mille ans, il est clair néanmoins que, le monde ayant un commencement, un temps bien plus considérable a pu précéder le moment actuel. On peut dire

a. 1, ad 8.) — Et plus amplement *in* lib. VIII, *Phys.*, loc. cit. — Cf. plus haut, n. 946.

la même chose de tous les instants que nous pouvons imaginer dans l'avenir qui ne finit jamais. A tout instant, le monde a un âge déterminé et il pourrait être plus vieux. Donc, quoiqu'aucun temps ne l'ait précédé, néanmoins l'époque ou le *quand* de sa création pouvait et devait être déterminé. Cela était-il possible si Dieu ne choisissait pas? Or, si l'opinion que le monde a toujours pu exister est fondée, Dieu devait déterminer, dans son décret éternel, non-seulement *quand*, mais encore *si* le monde commencerait ou s'il existerait toujours.

C'est donc par la liberté de Dieu, comme nous l'avons vu (n. 1816), que saint Thomas démontrait, pour le monde comme pour le temps, la possibilité d'un commencement. Hors de lui, Dieu ne veut rien avec nécessité. Libre dès-lors de créer ou de ne pas créer le monde, il était également libre de déterminer si le monde existerait toujours ou s'il aurait un commencement. Or, que Dieu ait voulu donner au monde un commencement, c'est ce que nous savons par la révélation. Cependant nous pouvons non-seulement prouver contre Aristote que le monde pouvait commencer, et qu'ainsi ce décret de Dieu n'implique aucune contradiction, mais encore comprendre pourquoi Dieu n'a pas voulu que le monde existât toujours. Ayant en général créé le monde pour manifester ses perfections divines, il l'a créé avec un commencement temporel, pour exprimer par le fait même qu'il n'avait pas besoin de lui. Par là même qu'il n'a pas toujours existé, le monde devient une preuve de fait que Dieu l'a créé parce qu'il l'a voulu, et non parce qu'il y était contraint [1]. A peu près les

[1] Si quæretur, quare hoc (— ut res et tempus non essent, sed fierent, postquam non fuerant —) voluit, sine dubio dicendum : propter se ipsum. Sicut enim propter se ipsum res fecit, ut in eis suæ bonitatis similitudo manifestaretur, ita eas voluit non semper esse, ut sua sufficientia manifestaretur in hoc, quod omnibus aliis non existentibus, ipse in se ipso omnem sufficientiam beatitudinis habuit et virtutis ad rerum productionem. Et hoc quidem dici potest, quantum humana ratio capere potest de divinis, salvo tamen secreto

mêmes observations s'appliquent à la question de l'âge du monde. Le monde est parfait en ce sens qu'il correspond exactement à la fin que Dieu lui a donnée, mais non en ce sens qu'il n'ait pas pu avoir une fin plus haute. Car par fin nous entendons ici, non *la fin du Créateur* qui est la même dans chacune de ses œuvres, sa glorification interne, mais *la fin du monde,* c'est-à-dire le bien qui est dans le monde même, la manifestation et la communication que Dieu fait de lui-même à ses créatures[1]. Or, de même que cette fin extrinsèque admet divers degrés, de même les moyens qui peuvent servir pour cette fin, ainsi que la durée de temps pendant laquelle Dieu y conduira l'univers, pouvaient être déterminés de la manière la plus variée. L'indépendance suprême du Créateur se manifeste précisément dans la liberté complète avec laquelle il a pris toutes ces déterminations.

Quiconque ne reconnaît pas en Dieu cette liberté d'élection, ne peut non plus admettre que le monde ait commencé dans le temps : il est contraint de soutenir que le monde a toujours existé. En effet, pour qu'il eût un commencement, il aurait fallu déterminer le *quand* de ce commencement; or il ne pouvait être déterminé que par le choix libre du Créateur. Autrement, il faudrait expliquer par la nature même de Dieu pourquoi le monde a juste l'âge qu'il a de fait, pourquoi il n'aurait pu naître une année plus tôt ou plus tard; ce qui est évidemment impossible. Peu importe donc que Günther ait admis non-seulement la création du monde, mais encore son commencement temporel; c'est à lui précisément que s'adresse le reproche, qu'il fait à saint Thomas, de n'avoir soutenu ce commencement qu'enseigne la foi qu'en contradiction avec sa philosophie. Tandis que les scolastiques montraient clairement qu'Aristote n'a cru le monde sans commencement que parce qu'il ne reconnaissait

divinæ sapientiæ, quod a nobis comprehendi non potest. (*In Phys.*, loc. cit.)

[1] *Theologie der Vorzeit,* tom. I, p. 425.

pas la liberté de la volonté divine[1], Günther rend sienne cette erreur plus grave du Stagirite, et il ne s'aperçoit pas que, pour rester d'accord avec lui-même, il aurait dû soutenir avec Aristote l'existence sans commencement ou l'éternité du monde.

1022. Mais il y a plus. Aristote niait la liberté de la volonté divine, parce que la possibilité de vouloir et d'opérer autre chose que ce qu'elle veut et opère lui semble répugner à l'immutabilité de Dieu[2]. Les scolastiques se sont efforcés de résoudre aussi cette difficulté, en montrant que Dieu, quel que soit son décret touchant le monde, n'est sujet en lui-même à aucun changement[3]. Or Günther n'a pas non plus su maintenir, au moins dans toute son intégrité, cette vérité à cause de laquelle Aristote a nié la liberté de Dieu; car il concède à ses adversaires panthéistes, avec la nécessité du monde, une certaine mutabilité en Dieu. Car dans la création, selon lui, « Dieu s'est révélé à lui-même sous un aspect qui ne ressortait pas encore dans la première manifes-

[1] Plus haut, nous avons cité saint Thomas; écoutons maintenant encore Suarez : « Ita Aristotelem de divina voluntate sensisse (savoir, que Dieu n'a pas voulu le monde avec une volonté libre), ex duobus ejus principiis constat. Primum est, Deum agere intelligendo et volendo; ex lib. I, *Metaph.*, c. 2, et lib. XII, c. 9, et lib. II, *Phys.*, et lib. VII, *Ethic.*, c. 4. Secundum est, Deum agere ad extra ex necessitate naturæ; in hoc enim fundat suam positionem de mundi æternitate. » (*Phys.*, lib. VIII, c. 1 et 6. — *Metaph.*, disp. xxx, sect. 16.)

Suarez trouve donc, lui aussi, la source de l'erreur d'Aristote, en ce qu'il niait la liberté de Dieu. Remarquons, toutefois, que la nécessité de la nature dont il parle n'est pas la nécessité que Günther repousse, savoir, celle qui convient à la nature privée de raison, mais bien la contrainte qui résulte de l'essence même de Dieu et que Günther soutient lui-même. C'est évidemment pour cela que Suarez dit d'abord : « Deum agere intelligendo et volendo. » Du reste, Aristote se prononce sur ce point, aux endroits cités, de la manière la plus nette.

[2] Cf. les textes cités plus haut par Suarez de la Physique et *Metaph.*, lib. XII (al. XI), c. 6.

[3] Voir plus haut, n. 504, et *Theologie der Vorzeit*, tom. I, n. 536, 580.

tation, ou dans l'actuation par laquelle l'Absolu s'est constitué Dieu[1]. » Il accorde « que la création, comme acte de Dieu, a augmenté le contenu de sa science absolue, en tant qu'en elle il s'est perçu expérimentalement et actué comme le tout-puissant[2]. » Et voilà précisément la réaction que « la création, comme révélation *ad extra,* exercerait sur la révélation *ad intra* » (n. 504).

Si donc Günther distinguait plus haut l'acte par lequel Dieu veut le monde, comme un second acte de volonté, d'avec celui par lequel Dieu se veut lui-même, il admet ici en Dieu même *un effet* de cette volonté, qui sans la création du monde ne serait pas en lui. Or il est clair, assurément, que si Dieu n'avait pas créé, il n'aurait pas non plus la conscience d'avoir créé, comme maintenant il n'a pas la conscience de n'avoir pas voulu le monde. Mais, selon Günther, cette connaissance que Dieu a de son activité créatrice constitue proprement l'*expérience* de sa toute-puissance[3], expérience que Günther appelle aussi un acte qui élève la conscience divine à une plus haute puissance. Sans le monde, dit-il enfin, la science que Dieu aurait de sa toute-puissance et de sa domination serait même vide et sans aucune importance[4]. Encore donc que Günther dise, en opposition avec les panthéistes, que Dieu n'a pas besoin de la création pour la connaissance de lui-même, qu'indépendamment d'elle il est complet en lui-même et souverainement heureux[5], on ne peut nier qu'il regarde néanmoins la création comme un développement de Dieu, comme une augmentation de sa vie et un perfectionnement de sa science. Aussi déclare-t-il nettement

[1] *Lydia,* 1850, p. 56. — Cf. *Lydia,* 1851, p. 168. — *Eur. und Her.,* p. 512.
[2] *Vorsch.,* tom. II, p. 328.
[3] *Vorsch.,* tom. II, p. 328.
[4] *Ibid.,* p. 139.
[5] *Eur. und Her.,* p. 516. — *Vorsch.,* tom I, p. 110. — *Letzt. Symb.,* p. 141.

que l'acte de volonté, en vertu duquel l'Être absolu pose, comme principe réel, l'être relatif, doit s'appeler, par rapport à l'Absolu, un *devenir*[1].

Günther ajoute, il est vrai, que l'être relatif n'est pas pour cela quelque chose qui se soit fait dans l'Être absolu (comme si Dieu était devenu le monde); et comme Fichte lui objectait que, par sa théorie de la création, il admettait un changement en Dieu, il répond en demandant: «N'y a-t-il donc pas changement et un changement qui atteint l'essence même de Dieu, lorsque votre premier principe, étant primitivement unité, passe dans la multiplicité des monades et périt même en elle; lorsque le principe de lumière qui est en Dieu retire des monades sa lumière et, par conséquent, toute pensée, pour les faire émaner de lui comme des principes réels privés de toute pensée[2]?» Toutefois Günther prouve bien ainsi que le changement qu'il admet en Dieu, par suite de la création du monde, n'est pas celui dont parlent les panthéistes; mais non que ce soit un changement *imaginaire* ou putatif, comme il le prétend. Si, par la création, « Dieu se révèle à lui-même sous un aspect qui *ne ressortait pas encore* dans sa première manifestation, si par elle sa science est *augmentée* et que sa conscience soit *élevée* à une plus haute puissance,» il se fait en lui, par la création, non un changement imaginaire, mais un changement très-vrai et très-réel.

1023. Le défenseur de Günther dit : Qu'on me prouve que ces doctrines introduisent en Dieu, l'Être éternel, une succession temporelle[3]. Mais nous voudrions bien savoir ce qu'il pourrait dire, pour éviter cette succession, si ce n'est que la volonté créatrice met des moments de temps, non en Dieu qui veut, mais dans le monde qui devient. Mais alors nous nous retrouverons en présence de cette distinction véreuse et de ces artifices théologiques auxquels Günther,

[1] *Eur. und Her.*, p. 502.
[2] *Eur. und Her.*, p. 511, 512.
[3] *Günther und Clemens*, I, p. 210.

comme le disait son défenseur, n'a pas besoin de recourir. Il aurait donc mieux valu dire que cette distinction ne suffit pas, pour justifier Günther. En effet, Günther se fonde sur la diversité que présente le devenir absolu, qu'il admet dans la vie de Dieu, et le devenir qui a lieu dans la vie du monde. Et en quoi se montre donc cette diversité? En ce que ce dernier devenir implique la succession temporelle, tandis que le premier suppose seulement une priorité de raison, c'est-à-dire la relation qui existe entre le principe et ce qui en procède, entre les prémisses et la conséquence. De même que le Fils présuppose le Père, et que le Saint-Esprit présuppose le Père et le Fils, quoique les personnes divines soient également éternelles, de même l'acte créateur, comme une seconde phase dans la vie de Dieu, présuppose la révélation interne, sans qu'il soit séparé d'elle par un intervalle de temps[1]. Mais si, en expliquant les choses de cette façon, on exclut de la vie divine la succesion temporelle, il reste toujours vrai que l'on considère la création du monde comme une phase de la vie divine par laquelle cette vie s'accroît et se perfectionne. On admet donc par cette doctrine un véritable changement en tant que Dieu, en voulant le monde, est de toute éternité autre qu'il ne serait s'il n'avait pas voulu le monde. Or ce qui se dit de la volonté par laquelle le monde est arrivé à l'existence doit se dire, par une conséquence nécessaire, de toute opération par laquelle Dieu dirige le monde créé vers sa fin dernière, et ainsi la réaction, dont nous parlions plus haut, doit s'étendre à tout ce qui hors de Dieu se fait par Dieu. Par conséquent, les événements qui se succèdent dans l'existence temporelle du monde correspondraient, dans la vie éternelle de Dieu, à autant d'expériences que Dieu ferait de sa toute-puissance et de sa domination universelle (et pourquoi non aussi de sa bonté, de sa miséricorde et de sa justice?).

[1] *Eur. und Her.*, p. 513.

Voici, au contraire, ce qu'il faut penser des opérations divines *ad extra*, selon la doctrine de l'antiquité. Autant est nécessaire et éternelle en Dieu la pensée du monde, autant est nécessaire et éternel le décret que Dieu porte touchant l'existence, la nature et les diverses phases du monde. Que Dieu décrète ainsi que le monde se fasse ou qu'il ne se fasse pas, qu'il ait telle nature ou telle autre, qu'il ait telles phases ou telles autres, c'est toujours une volonté d'une égale perfection, impliquant toujours une béatitude infinie, parce qu'elle a pour fin dernière et dès-lors pour objet propre l'essence divine même. Si l'on réplique qu'en ne créant pas, Dieu manquerait pourtant toujours de l'expérience béatifique de sa puissance, nous pourrions répondre que, suivant cette doctrine, Dieu serait également privé, maintenant qu'il a créé, de cette conscience béatifique qu'il est tout en tout et que hors de lui rien n'existe. Pourquoi donc Dieu ne perd-il pas par la création cette conscience de son indépendance? Parce que toutes choses reçoivent tout de lui, tandis qu'il ne reçoit lui-même absolument rien d'aucun autre, en sorte que toutes choses sont pour lui comme si elles n'étaient pas. De même, le décret de ne pas créer serait accompagné de la conscience que les choses qui peuvent exister n'arrivent pas à l'existence uniquement parce qu'il ne veut pas. Or cette conscience n'est-elle pas celle de la puissance créatrice? Il en est de même quant à la diversité de ce que Dieu veut et opère dans le monde. Quelle que soit la diversité des objets qu'elle embrasse, la volonté, même d'un esprit créé, peut être d'une égale perfection. En effet, comme un esprit, uni à Dieu par une charité parfaite, veut ou ne veut pas à cause de Dieu tout ce qu'il veut ou ne veut pas, la sainteté de sa volonté et la félicité qui en découle pour lui dépendent uniquement de l'intensité de l'amour avec lequel il embrasse Dieu. A combien plus forte raison cela ne doit-il pas avoir lieu en Dieu même?

1024. Mais, à vrai dire, dans toute cette réponse nous nous sommes accommodé au langage et à la façon de penser des adversaires. Pour parler avec exactitude et sans idées anthropomorphistiques, nous ne devons pas dire que le décret de ne pas créer serait en Dieu une volonté non moins parfaite que le décret de créer, comme s'il s'agissait de deux actes de volonté qui, bien qu'étant également parfaits, seraient pourtant en eux-mêmes des actes différents. Nous devons dire plutôt que la volonté divine, considérée en elle-même, n'est point diverse selon qu'elle crée ou qu'elle ne crée pas, ni selon qu'elle est cause de tels effets ou de tels autres effets : la diversité n'est jamais que dans les effets. Il s'agit donc, non de plusieurs actes de volonté également parfaits, bien que distincts et différents entre eux, mais d'un seul acte de volonté déterminant la relation de Dieu aux choses relatives qui peuvent exister hors de lui, ou plutôt déterminant la relation de ces choses à Dieu, acte de volonté, toutefois, qui n'a pas besoin d'être différent intrinsèquement, quelle que soit la nature de la détermination. L'opération de Dieu *ad extra* n'implique donc nullement une réaction sur sa vie intime ; en tant que nous la distinguons de son activité vitale interne, elle n'a pour Dieu d'autre conséquence que de faire naître des relations entre lui et le monde créé. Ces relations supposent dans les créatures un devenir réel, mais en Dieu elles impliquent seulement qu'il est leur cause et nullement que par là quelque chose de réel naisse en lui. C'est une vérité que nous connaissons précisément par la perfection divine dans laquelle saint Thomas voyait le fondement de la puissance créatrice de Dieu. Dieu ne veut ni n'opère, comme nous, par une force qui ne soit pas son essence entière ; car en lui il ne peut y avoir aucune distinction réelle entre l'essence et les facultés ou les forces. A plus forte raison est-il impossible de concevoir sa volonté et son opération comme des actes ou des phénomènes distincts de la force dont ils procèdent.

Sa volonté et ses volitions sont son essence même ; par conséquent, il opère immédiatement par son essence tout ce qu'il opère. Autant donc il est impossible d'admettre dans l'essence divine un *devenir* ni dans le temps ni même dans l'éternité et de supposer que son essence ait eu, même de toute éternité, une autre manière d'être qu'elle n'a actuellement, autant il est impossible que la volonté et l'opération divines *deviennent* et soient en elles-mêmes autres, lorsque Dieu produit hors de lui-même d'autres choses.

1025. La raison dernière de l'erreur où est tombé Günther consiste donc en ce qu'il admettait en Dieu un devenir, éternel il est vrai, mais véritable. Il dit sans doute, lui aussi, que Dieu, existant par lui-même, se manifeste également par lui-même, mais il n'exclut par là que la dépendance de tout ce qui est hors de lui, entendant d'ailleurs par cette manifestation ce par quoi Dieu *devient* éternellement manifeste à lui-même. De même, il conçoit la toute-puissance divine comme entrant en activité, comme *s'actuant* ou *se réalisant;* aussi parle-t-il de l'*expérience* que Dieu fait de sa puissance infinie. Cependant, si Dieu existe par son essence, il ne *devient* pas manifeste à lui-même, mais il l'*est* éternellement par lui-même ; et il *n'entre pas en activité,* pas même de toute éternité, mais il *est activité* par toute son essence. Günther, il est vrai, s'appuie encore ici sur le dogme de la Trinité, selon lequel, comme nous le faisions remarquer plus haut, il y a en Dieu un véritable devenir en ce sens qu'il y a en lui procession réelle des personnes. Mais, lorsqu'on veut s'appuyer sur un mystère du christianisme, il faut aussi le prendre tel que nous l'enseigne la révélation et ne pas y mêler des opinions philosophiques qui y sont complétement étrangères. Or c'est ce que fait Günther, d'abord, en concevant l'essence divine, qui n'aurait été dans le principe qu'un *être non-développé,* comme s'actuant et se déterminant par la procession des personnes; puis, en admettant entre la nature et l'opération de Dieu *ad*

extra une relation réelle d'origine qui ne peut exister qu'entre les personnes; enfin, en supposant encore que l'essence de Dieu est perfectionnée par ces opérations *ad extra*. En effet, si la foi nous enseigne que les personnes procèdent des personnes, elle nous défend aussi très-nettement de croire qu'il y ait pour cela dans l'essence divine un devenir ou un développement quelconque. Si elle nous oblige de croire que cette relation d'origine et par là même la distinction des personnes sont réelles, elle définit en même temps qu'il n'y a en Dieu aucune autre distinction réelle, et que, par conséquent, l'acte créateur ne peut aucunement être considéré ni comme une seconde phase ou un complément de la vie de Dieu, ni comme une nouvelle révélation de son essence (devant lui-même), ni comme un accroissement de sa conscience, etc.

On répliquera sans doute qu'on ne peut comprendre comment la volonté divine n'est pas différente en elle-même, soit qu'elle décrète la création du monde, soit qu'elle décrète sa non-création, et comment de même elle reste immuable, quelle que soit la variété des effets qu'elle produit hors d'elle-même. Mais nous répétons, ce que déjà nous avons expliqué plus amplement dans notre défense de l'ancienne théologie[1], que cela n'est pas une chose incompréhensible qui puisse rendre cette doctrine douteuse pour nous. De même que nous savons avec une certitude complète, par la nature des êtres du monde, qu'ils n'ont pu naître que par création, de même la considération du Créateur, qui est par lui-même tout ce qu'il est, nous force de dire que la création du monde ne peut rien opérer ni engendrer en lui. Si donc nous devons, à cause de cela, concevoir sa volonté libre et indépendante comme immuable en elle-même, nous ne comprenons peut-être pas, parce que c'est une vérité supérieure à la portée de notre intelligence,

[1] Tom. I, p. 580 et ss.

comment celui qui veut ainsi peut être cause du monde et diriger tout ce qui arrive dans l'univers ; toutefois on ne pourra jamais établir que cela implique contradiction. Ici se montre la profonde différence qui sépare le panthéisme d'avec la philosophie des théistes. Pendant que les panthéistes, partant d'hypothèses non moins ténébreuses qu'indémontrables sur l'essence divine, aboutissent à des contradictions manifestes, le théiste, partant de connaissances certaines touchant les choses finies, s'élève à des vérités de plus en plus sublimes, jusqu'à ce qu'il arrive à des vérités qu'il ne peut comprendre. Le mystère qui enveloppe ces vérités, toutefois, n'ébranle pas sa certitude. Il n'ignore pas que Celui qu'il connaît comme l'auteur éternel et immuable de toutes choses est dans son être, comme dans ses opérations, infiniment au-dessus de notre intelligence.

VI.

Distinction de Dieu d'avec le monde.

1026. Non-seulement Günther, mais encore la plupart des adversaires que la philosophie ancienne a trouvés de nos jours, reprochent à celle-ci de n'avoir pas su triompher des erreurs du panthéisme et même de les avoir favorisées par ses principes aussi bien que par certaines doctrines particulières. C'est pourquoi, dans toutes nos études précédentes, nous nous sommes occupés de cette accusation d'une manière toute spéciale. Néanmoins il sera bon, ce semble, avant de terminer ces dissertations, de diriger sur elle une dernière fois notre attention, soit pour montrer, en rappelant les points discutés, combien la philosophie scolastique contraste avec le panthéisme moderne, soit pour répondre à quelques accusations dont nous n'avons pas encore parlé.

De même qu'il y a des opinions erronées qui ont plus ou

moins d'affinité avec les spéculations panthéistiques sur le monde, de même il y a certaines doctrines vraies, sur le monde aussi bien que sur Dieu, qui sont absolument incompatibles avec ces spéculations. De ce nombre est, avant tout, celle qui affirme la *substantialité des choses finies;* car l'idée fondamentale du panthéisme est que les choses finies comme telles ne sont que les phénomènes multiples ou les représentations variées d'une même substance infinie. Or une des vérités qui ont été particulièrement mises en lumière dans la philosophie scolastique, c'est que les choses de ce monde, bien que finies, sont pourtant de vraies substances, qu'elles ont un être distinct et en lui une activité propre. Cette vérité est le point de départ de toute la théorie des scolastiques sur la connaissance (n. 57, 91 et ss.) et le fondement du réalisme qui pénètre, pour ainsi dire, leur philosophie entière (n. 163, 178, 425); elle est enfin d'une importance décisive pour la conception exacte de l'espace et du temps (n. 345, 361). Or, si cette vérité a été confirmée, en outre, par un examen approfondi du concept de la substance, toute la doctrine des scolastiques sur l'essence et l'activité des substances naturelles doit être regardée comme une démonstration de plus en plus concluante de la même vérité. Qu'est-ce, en effet, que la forme substantielle dont on soutenait l'existence, si ce n'est le principe de l'être permanent dans les choses? Et dans toutes leurs thèses touchant l'activité des substances naturelles, qu'est-ce qui ressort le plus, sinon que leur activité spontanée et tendant à des fins présuppose ce principe de l'être qui leur est propre?

1027. Günther fait sans doute observer que le panthéisme se concilie très-bien avec l'hypothèse des *individualités*, et qu'il ne devient vraiment impossible que si l'on démontre la différence essentielle entre la vie de la nature et celle de l'esprit. Cette observation se fonde sur cette opinion qu'à la vérité une substance universelle, existant en beaucoup d'individus, est possible et qu'elle se trouve réelle-

ment dans la nature, mais que la fausseté du panthéisme consiste à dire que la substance absolue, Dieu, a la même relation aux êtres du monde[1]. Il insiste donc beaucoup sur la certitude qu'a l'esprit, par la conscience de lui-même, de n'être pas phénomène d'un autre, mais d'avoir un être propre, pour en conclure que l'esprit ne peut être aucune des individualités dans lesquelles se particularise la substance universelle de la nature. Cela étant établi, les esprits et les choses naturelles ne peuvent plus se réduire, comme des phénomènes, à Dieu, comme à un même principe substantiel.

Nous avons donc à distinguer ici deux choses : d'une part, la concession que Günther fait au panthéisme, savoir, que les choses naturelles sont, il est vrai, des individus, mais qu'elles ne sont pas pour cela des substances ; d'autre part, ce qu'il oppose à ce même système, savoir, que l'esprit n'est pas simplement un individu, mais qu'il est une vraie substance et une substance essentiellement distincte de celle qui constitue la nature. Quant à ce dernier point, nous avons déjà vu, en traitant de la connaissance intellectuelle, que l'ancienne philosophie s'appuyait, aussi bien que Günther, sur la conscience que l'esprit a de lui-même, pour prouver la substantialité de son être, ainsi que sa liberté et son indépendance de la matière, et qu'elle trouvait dans la certitude des connaissances intellectuelles une confirmation de la même vérité. Or, maintenant que nous avons aussi étudié d'une manière plus approfondie la doctrine de l'antiquité sur l'âme, nous croyons pouvoir affirmer qu'on y démontrait la distinction essentielle de l'esprit et de la nature, par la constitution de l'intelligence et de la volonté, d'une manière plus solide et plus complète que dans la philosophie günthérienne. Cette dernière aurait-elle donc quelque avantage sur l'ancienne philosophie, parce qu'elle ne voit dans

[1] *Peregrin's Gastm.*, p. 131.

les choses naturelles que des individualités et non des substances ? On ne peut nier que la victoire complète sur une erreur dépend bien des fois de la reconnaissance d'une vérité qui se trouve cachée en elle. Mais la théorie d'une substance universelle de la nature, se particularisant dans les individus qui seraient ses phénomènes, loin d'être une vérité, n'est qu'une hypothèse arbitraire et même absurde. S'il nous est permis de croire que nous avons démontré cela d'une manière péremptoire (vers la fin de la septième dissertation), on doit aussi reconnaître la supériorité de la doctrine ancienne et commune, parce qu'elle enseigne clairement que ni l'esprit ni même les choses naturelles ne peuvent être considérés comme la particularisation d'un même principe universel. Et l'on n'a point à craindre qu'en regardant les choses naturelles comme des substances, on ne mette de nouveau en péril la distinction essentielle de l'esprit et de la nature. En effet, la division et la réduction en phénomènes qui, d'après Günther, caractérisent le principe de la nature et le distinguent essentiellement de l'esprit, se trouvent aussi dans les choses individuelles de la nature, et constituent, comme nous l'avons montré, même d'après l'ancienne doctrine, la matérialité qui les rend incapables de la connaissance intellectuelle.

1028. Si l'antiquité écartait donc efficacement le panthéisme par les thèses qu'elle établissait sur la nature et sur l'homme, elle en faisait autant, et avec encore plus d'évidence, par sa doctrine touchant Dieu. Le *monisme* part de l'Absolu et fait ainsi de Dieu le premier et le plus prochain objet de la connaissance philosophique. L'antiquité chrétienne soutenait, au contraire, que ce n'est pas Dieu, mais bien les choses finies qui sont le commencement de notre connaissance, même dans la spéculation philosophique, et elle prouvait cette thèse aussi bien par le caractère qui de fait distingue la pensée humaine, que par la nature

de l'homme et de tout esprit créé. Hegel, se distinguant en cela des autres partisans du monisme, part dans sa théorie, non de l'intuition de l'Absolu, mais du concept de l'universel abstrait, de l'être sans aucune détermination. Toutefois l'universel abstrait qu'il soutient est au fond identique « au Dieu non-développé » qu'admet Schelling ; car il se donnerait, par sa propre vertu, toutes les déterminations, engendrant ainsi de son sein l'universalité des choses. Mais, si la scolastique considère également le concept le plus universel comme le premier, elle n'a pourtant de commun avec Hegel ni le point de départ ni la méthode. En effet, ce dont elle part, ce sont les choses individuelles concrètes et elle soutient seulement qu'en les pensant, nous commençons par ce qui est commun à toutes, c'est-à-dire par l'être. Aussi est-elle bien éloignée de dire que ce concept, par un mouvement dialectique, se donne de lui-même des déterminations ; elle enseigne en vérité, comme le lui reproche Hegel, que ce concept resterait vide, s'il n'était pas rempli du dehors. Par conséquent, dans ces deux philosophies, les principes sur la la relation de notre pensée avec la naissance des choses sont diamétralement opposés. D'après le monisme, les choses procèdent de leur principe comme notre pensée procède de son commencement ou de son point de départ ; car ce principe est, comme ce commencement, l'indéterminé, le non-développé. D'après l'ancienne philosophie, au contraire, notre pensée a une relation inverse à l'origine des choses. Ce qui dans notre conception est dernier, dans l'ordre de l'être est premier ; car c'est la plus haute détermination, la plus pure actualité dans laquelle n'a jamais existé ni n'existe actuellement ni ne peut exister aucun développement.

Cette vérité qui sert de base aux opinions de l'antiquité sur la méthode trouve, comme nous l'avons vu, sa confirmation dans la doctrine sur Dieu. Cette doctrine est fondée sur ce principe qui, ce semblerait, ne peut être obscur ou douteux pour personne : Le premier est, non ce qui peut

être, mais ce qui est. D'où il suit, non simplement, comme le croit Günther, que Dieu doit être en lui-même actué ou réel avant le monde ou plutôt indépendamment du monde, mais encore qu'il ne peut y avoir en lui aucune actuation, pas même une actuation éternelle. En Dieu même, il faut regarder comme premier l'actualité et la détermination. Telle est la connaissance que l'antiquité a obtenue par les divers moyens par lesquels elle s'est élevée, en partant des choses finies et périssables, jusqu'à l'Être éternel et infini. Comme elle prouvait que les créatures, les choses naturelles aussi bien que les esprits, ne sont pas simplement les phénomènes d'un autre, mais des substances, de même elle démontrait que Dieu possède un être dans lequel il ne peut y avoir aucun phénomène, en tant que le phénomène est distinct de l'être comme en est distinct son produit. Par là, elle tient donc encore à l'écart l'idée fondamentale du panthéisme.

1029. Il est vraiment étrange que Günther, loin de reconnaître cette vérité, ait même reproché à l'antiquité, comme une grave erreur, d'avoir conçu Dieu, avec Aristote, comme une actualité pure qui ne présuppose aucune puissance. Il suppose, en effet, lui-même en Dieu un éternel devenir en vertu duquel il se détermine et s'actue lui-même; par conséquent, ce qu'il y a en lui de premier (non dans l'ordre du temps, mais dans l'ordre ontologique) est quelque chose de non-développé, une puissance. Or, est-ce que, par une telle théorie, sa philosophie présente un contraste plus saillant avec le panthéisme que d'autres philosophies? Dans un ouvrage de Ritter on lit ce qui suit: «Schelling conçoit Dieu comme un être vivant qui, dans le développement moral des esprits, se révèle à lui-même; il distingue le Dieu *non-développé* d'avec le Dieu *développé*, sa *puissance* d'avec son *actualité*. Si nous faisions quelque difficulté d'adhérer à un système qui semble transformer Dieu en monde et réduire l'idée de Dieu à celle d'une force universelle agissant

dans le monde, il nous rappelle que toutes ces phases par lesquelles passerait la vie de Dieu doivent être considérées, non comme un *devenir temporel*, mais comme une *vie éternelle*[1]. » Schelling, du reste, n'a pas été le premier qui ait distingué en Dieu, d'avec son actualité, le τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ, comme la nature non-développée de Dieu. Pour le prouver, Rixner cite, avec d'autres preuves, le passage suivant de Jacob Böhme : « Pour vous faire comprendre comment Dieu naît de lui-même, il me faut vous parler d'une manière satanique (c'est-à-dire blasphématoire), comme si la lumière éternelle était sortie des ténèbres, comme si la divinité avait un commencement (c'est-à-dire il me faut parler de ce qui est simultanément, de la génération par laquelle il se fait sortir de lui-même, de son principe éternel, comme de choses successives); car il m'est impossible de vous expliquer autrement ces choses d'une manière intelligible. Mais en Dieu il n'y a, à proprement parler, rien qui soit premier ou dernier pour l'origine et le développement; il faut pourtant que je mette l'un après l'autre, autrement vous ne me comprendriez pas. Si en Dieu il n'y avait pas un principe non engendré et inépuisable d'être, il n'y aurait ni Dieu, ni création, ni vie[2]. »

Nous ne voulons pas, en rendant à Günther la pareille, appeler sa doctrine en tout ou en partie panthéistique, parce qu'il admet en Dieu, lui aussi, comme principe suprême, un être indéterminé, ainsi qu'une actuation et un développement éternels; car chez lui ce développement n'a pas lieu par la création du monde, mais Dieu est actué en lui-même, en vertu de son éternel devenir, avant qu'il réalise sa pensée du monde et qu'il produise ainsi le devenir temporel. Mais nous demandons de nouveau : Par

[1] *Versuch zur Verständigung über die neueste deutsche Philosophie seit Kant* (Essai pour servir à l'intelligence de la philosophie allemande moderne, depuis Kant), p. 84.

[2] *Aurora*, p. 23. — Chez Rixner, *Geschichte der Philosophie*, tom. III, p. 167.

cette théorie d'une actuation de Dieu par lui-même, qu'il oppose à l'antiquité, Günther s'est-il éloigné, plus que celle-ci, de la théodicée panthéistique? Certes, il s'agit de savoir, non si une opinion quelconque sert mieux pour la réfutation du panthéisme, mais si elle est vraie; mais voilà pourquoi précisément nous avons eu soin de démontrer qu'en Dieu on ne peut admettre aucun être indéterminé comme une présupposition, fût-ce même comme une présupposition éternellement supprimée. Günther avait donc, ici encore, fait à ses adversaires une concession qu'il ne pouvait leur faire. L'ancienne école, au contraire, en soutenant cette vérité, non-seulement défendait une thèse absolument incompatible avec les idées des panthéistes sur le monde, mais encore se servait de la même doctrine pour réfuter cette erreur d'une manière formelle. En traitant de ce que les panthéistes appellent la substance du monde, nous avons vu que saint Thomas non-seulement combat, avec Platon et Aristote, le système des Éléates qui identifiaient toutes choses, mais encore établit, contre Dinant, que l'essence divine ne peut devenir le sujet ou le *substratum* des êtres du monde, et contre Amaury, qu'elle ne peut pas plus être considérée comme l'être déterminant ou formel des choses. Or la pensée qui prédominait dans son argumentation était que l'Être divin n'est pas un être qui s'est développé, et que sa pureté ne consiste pas dans l'indétermination, mais dans l'actualité sans mélange de potentialité, par conséquent dans la détermination la plus haute. Par le moyen de cette même idée, les scolastiques montraient, en outre, que Dieu ne peut pas, comme une forme ou une âme universelle, constituer avec le monde un tout, mais qu'avec une suprême indépendance, il donne l'existence à tous les êtres qui existent, les conserve, les perfectionne, les dirige et les gouverne, sans aucunement se mêler ou se confondre avec eux. Si ces considérations réfutent le panthéisme sous les diverses formes qu'il avait prises dans l'antiquité et au

moyen âge, nous avons montré, en développant les pensées de saint Thomas, qu'elles conservent aussi toute leur force contre le panthéisme de l'école hégélienne (n. 764 et ss.).

1030. Une doctrine qui maintient fidèlement la vraie notion de la création, non-seulement ne se concilie pas avec le panthéisme, mais encore établit la vérité qui est diamétralement opposée aux erreurs des panthéistes. Car cette notion implique deux choses : *premièrement* que ce qui se produit est, non simplement phénomène d'un autre, mais un être et une substance existant en soi, quoique non par soi ; *secondement* que c'est une substance qui se produit, non d'une autre substance, mais vraiment de rien. Or il est impossible qu'une chose naissant ainsi et ayant un être subsistant en soi soit le phénomène ou la particularisation de celui qui la produit ; il faut, en conséquence, qu'elle soit distincte, quant à l'être, de son Créateur. Aussi, comme la philosophie ancienne, ainsi que nous venons de le rappeler, soutenait avec beaucoup d'énergie et avec une grande précision la substantialité des choses finies, comme elle comprenait très-exactement leur production de rien, et la prouvait en même temps par la nature des êtres finis et par les perfections de Dieu, on ne peut disconvenir qu'elle a encore anéanti par ce moyen l'erreur qu'on l'accuse d'avoir favorisée. Loin de se laisser induire en erreur par les opinions tantôt incertaines tantôt fausses d'Aristote, elle s'est élevée contre lui avec beaucoup de vigueur. Ce n'est pas aux scolastiques, mais bien à leurs accusateurs qu'on peut reprocher de s'être mis en contradiction avec eux-mêmes, en adhérant avec trop de ténacité à une erreur du Stagirite. Günther admet une véritable création et un commencement temporel du monde ; or ni l'une ni l'autre vérité n'est possible, s'il n'y a en Dieu puissance de choisir.

1031. Ajoutez à toutes ces considérations que les scolastiques soutiennent en plus d'une occasion, avec toute la

netteté désirable, la distinction essentielle de Dieu et du monde. Or, que cela soit pour eux aussi bien le langage de la science que celui de la foi, c'est ce qui découle non-seulement de tout ce que nous venons de rappeler, mais encore de leurs thèses mêmes; car elles se rattachent intimement à des considérations philosophiques et en sont généralement des conséquences. En traitant de la connaissance que nous pouvons avoir de Dieu, saint Thomas pose cette question si nous pouvons connaître Dieu en cette vie par la raison naturelle, et, en y répondant, il indique précisément comme objet principal de cette connaissance rationnelle, outre la création, la diversité essentielle de Dieu et du monde. « Par là, dit-il, nous connaissons non-seulement la relation de Dieu aux créatures, c'est-à-dire qu'il est la cause de toutes, mais encore la différence qui existe entre les créatures et lui, c'est-à-dire nous savons qu'il n'est rien de ce que sont les créatures qu'il a produites. Toutefois nous comprenons en même temps que, si nous nions de Dieu ce que sont les créatures, ce n'est point qu'il manque de ces choses, mais c'est parce qu'il les possède d'une manière plus excellente[1]. »

Ces mêmes points sont encore expliqués, d'une manière plus nette, en diverses occasions. Ainsi le saint docteur s'explique sur la différence de Dieu et des choses qu'il produit hors de lui, en faisant ressortir le contraste qu'elle forme avec la relation qui existe entre son opération interne et son essence. Nous concevons sans doute l'essence divine comme le principe dont procède l'activité interne, la connaissance et la volonté; toutefois c'est une distinction qui n'existe pas en Dieu, mais seulement dans notre pensée,

[1] Cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum, quæ ab ipso causantur; et quod hæc non removentur ab eo propter ejus defectum, sed quia superexcedit. (*Summ.*, p. I, q. 12, a. 12.)

tandis que Dieu est *réellement* distinct, *quant à l'être*, de ce qu'il produit *hors de lui-même par création*[1]. En traitant de la création, il élève contre cette thèse : Tout ce qui est hors de Dieu a été créé par lui, la difficulté suivante : Les choses peuvent exister sans ce sans quoi elles peuvent être pensées : or les choses peuvent être pensées sans Dieu ; donc il faut aussi qu'elles puissent exister sans lui. En effet, celui qui nierait que les choses soient intelligibles en elles-mêmes devrait aussi nier qu'elles aient l'être en elles-mêmes et dire, en conséquence, qu'elles sont à l'égard de Dieu, sans qui elles ne pourraient être pensées, ce que les phénomènes sont à l'essence ou à la substance. Mais voici sa réponse : Bien que la cause première, Dieu, n'ait *aucune communauté d'essence* avec les choses créées, l'existence de ces choses ne peut néanmoins se concevoir qu'avec dépendance de l'existence divine, parce qu'aucun effet ne peut se concevoir sans dépendance de sa cause[2]. Toutefois on ne peut nullement conclure de là que les choses n'aient pas un être et une intelligibilité propres. En effet, l'on peut dire en un double sens qu'une chose peut être pensée sans une autre. Cela peut signifier que le concept de l'une ne renferme pas le concept de l'autre, ou bien que l'existence de l'une ne présuppose pas l'existence de l'autre. Un effet peut être pensé

[1] Principium distinctionum importat ab eo, cujus est principium. Consideratur autem duplex distinctio in his, quæ dicuntur de Deo : una secundum rem, alia secundum rationem tantum. Secundum rem quidem distinguitur Deus per essentiam a rebus, quarum est per creationem principium ; sicut una persona distinguitur ab alia, cujus est principium secundum actum notionalem. Sed actio ab agente non distinguitur in Deo, nisi secundum rationem tantum, alioquin actio esset accidens in Deo. (*Summ.*, p. I, q. 41, a. 4, ad 3.)

[2] Licet causa prima, quæ Deus est, non intret essentiam rerum creatarum ; tamen esse, quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino, sicut nec proprius effectus potest intelligi, nisi ut deductus a propria causa. (*Quæst. disp. de pot.*, q. 3, a. 5, ad 1.)

(représenté par le concept) sans qu'on le rapporte à sa cause ; mais on ne peut penser que l'effet existe sans cette relation. Ainsi, le concept ne renferme pas les propriétés qui, sans appartenir à l'essence de la chose, en sont pourtant inséparables ; telle est, dans le concept d'homme, la faculté de rire, et, sous ce rapport, on peut concevoir l'homme sans cette faculté ; toutefois on ne peut penser pour cela qu'il existe un homme qui ne possède pas cette faculté. De même donc que ces facultés sont une suite nécessaire de l'existence, en sorte que l'être de la chose ne peut, dans la réalité, être pensé sans elles, de même l'existence des choses finies suppose nécessairement qu'elles dépendent de Dieu et qu'elles sont créées par lui. Car ce qui n'est pas l'être même, mais seulement un être de telle ou telle espèce, n'existe pas non plus par soi. Bien donc que le concept d'une chose ne contienne pas son caractère de créature et qu'ainsi on puisse la penser sans concevoir en même temps sa relation à Dieu, cependant aucune chose finie ne peut exister sans cette relation, ni partant être conçue sans elle comme existante[1]. En d'autres termes : Comme l'essence d'une chose finie ne renferme pas l'existence, nous pouvons la penser, nous la représenter dans le concept, sans faire intervenir sa relation à Dieu ; mais, pour le même motif, nous ne pouvons pas la concevoir sans cette relation, dès que nous fixons notre attention sur son existence considérée comme réelle ou même seulement comme possible. De cette manière, non-seulement on repoussait énergiquement toute communauté d'essence entre Dieu et le monde, mais encore on démontrait avec évidence que les arguments sophistiques peuvent seuls porter

[1] Licet habitudo ad causam non intret definitionem entis, quod est causatum ; tamen sequitur ad ea, quæ sunt de ejus ratione : quia ex hoc, quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio. Unde hujusmodi ens non potest esse, quin sit causatum, sicut nec homo, quin sit risibilis. (*Summ.*, p. I, q. 44, a. 1, ad 1.)

à l'admettre. Noùs n'avons guère besoin, ce semble, de faire remarquer encore que toutes ces considérations réfutent péremptoirement une des doctrines fondamentales de la philosophie de Schelling, aussi bien que l'ontologisme de Gioberti (n. 426).

1032. De plus, si, non contents d'appeler essentielle la différence de Dieu d'avec le monde, les scolatisques représentaient la distance entre le Créateur et les créatures comme incommensurable, ce n'est pas là une expression métaphorique, ayant sa source dans leur foi vive et ardente, mais une affirmation réfléchie dont ils se rendaient compte scientifiquement. C'est ainsi qu'ils appelaient Dieu l'*Être* ou *Celui qui est,* en comparaison de qui tout l'univers est comme s'il n'était pas (n. 546). De même, nous lisons chez les scolastiques que la différence entre Dieu et toutes les créatures est incomparablement plus grande que celle qui distingue les espèces et les genres les plus divers de créatures[1], et cette assertion aussi trouvait sa démonstration en tout ce qu'ils enseignaient sur la distinction des genres. Dans la philosophie réelle, c'est-à-dire dans la physique et la métaphysique, les choses qui ont un *substratum* commun et qui, par génération et corruption, sont transformées les unes dans les autres, appartiennent seules au même genre; la logique met, au contraire, dans le même genre tout ce qui d'une manière quelconque peut être pensé par le même concept et qui, par conséquent, a au moins quelque note commune. Tandis donc que toutes les choses finies forment de cette façon un même genre, Dieu, à qui rien n'est commun avec les créatures, est au-dessus de tous les genres (n. 143).

Dans un passage que nous citerons bientôt, saint Thomas exprime encore cette pensée : Quand on dit que Dieu se distingue des créatures selon tout le genre (*toto genere*), il

[1] Suarez, *Metaph.*, disp. I, sect. 1, n. 11.

ne faut pas entendre ces paroles comme si Dieu appartenait à un genre et les créatures à un autre ; car Dieu, étant l'Être même, ne peut d'aucune manière constituer une nature générique. On veut exprimer que Dieu se distingue des créatures, non comme une espèce se distingue d'une autre, c'est-à-dire seulement sous quelques rapports, mais qu'il diffère d'elles totalement. Qu'on remarque donc combien ces doctrines sont opposées aux idées du panthéisme sur le monde. Selon ce système, non simplement les corps d'une part et les esprits de l'autre, mais toutes les choses finies possèdent l'unité du genre qu'on appelait autrefois unité physique, car la nature se transformerait en esprit (conscient de lui-même) ; comme dans le principe l'esprit (encore inconscient de lui-même) est devenu nature. Sans doute, même selon les panthéistes, Dieu n'appartient pas à un genre quelconque, mais il est lui-même le genre suprême, l'être commun à toutes choses. Ainsi, pendant que l'ancienne philosophie n'admettait entre Dieu et le monde qu'une relation qui, même dans notre pensée, est simplement analogique et ne constitue aucune unité générique proprement dite, le panthéisme, au contraire, professe une communauté d'être qui ne laisse subsister que dans notre pensée une différence entre Dieu et le monde ; car l'universel, en ce qui concerne son être, ne diffère du particulier que dans le concept.

1033. De nos jours, habitué à traiter avec dédain la philosophie ancienne, on regarde souvent comme ridicule cette question si Dieu forme avec les créatures un même genre, au moins quant au concept. Cependant on ne devrait pas oublier que cette question a été posée précisément dans le but de prévenir et de rendre impossible la confusion de l'Être incréé et des choses créées. On peut, il est vrai, dénaturer encore la pensée des scolastiques au point qu'elle semblerait plutôt tendre à cette même confusion. C'est ce qui arriva déjà au temps de saint Thomas. Si l'on ne peut admettre

en Dieu, parce qu'il est l'Être même, des déterminations dans lesquelles, d'une part, il s'accorde avec les créatures, tandis que, de l'autre, il diffère d'elles, il ne peut être, disait-on, que l'être universel des choses ; car dans l'être universel on ne trouve pas non plus d'autre détermination que celle de l'être. Or ce qui n'a aucune détermination ne peut non plus se distinguer l'un d'avec l'autre ; car ce sont les déterminations diverses qui établissent la distinction. Bien donc que Dieu, comme l'Être pur, soit distinct de chacune des choses créées, il est pourtant encore, comme étant l'être de toutes, identique avec chacune. De la même manière raisonnait Dinant, pour justifier sa thèse que l'essence de Dieu se confond avec la matière première de toutes choses ; car, disait-il, cette matière est également sans déterminations. Certes, dans la spéculation panthéistique qui doit avant tout supprimer la différence essentielle entre l'esprit et la nature, la matière première ne peut être que l'être universel dans son indétermination.

Saint Thomas, pour réfuter ces sophismes, montre qu'ils partent d'un principe faux. Il n'est pas vrai que ce soient seulement les déterminations (*differentiæ*) qui établissent la distinction des choses. Les choses appartenant à diverses espèces, mais au même genre, qui, par conséquent, ont quelque chose de commun, ne peuvent sans doute être distinctes que par des déterminations s'ajoutant à ce qui leur est commun. Au contraire, les choses qui n'ont rien de commun, qui par là même ne peuvent être rangées dans une même catégorie, sont distinctes entre elles, non par quelque chose qui est en elles comme une détermination, mais *par elles-mêmes*, par conséquent, quant à leur être entier et proprement dit, comme le sont, par exemple, la substance et la figure ou la quantité. C'est de cette façon que Dieu diffère de la matière première aussi bien que de l'être universel, c'est-à-dire qu'il *ne convient avec eux en rien.* La matière première est, selon tout son être, pure puissance,

partant sans aucune réalité; tandis que Dieu est par tout son être actualité pure[1]. Le même jugement s'applique à la relation de Dieu à l'être créé en général[2]. Cet universel est quelque chose d'indéterminé qui a besoin des déterminations pour pouvoir exister en réalité, qui, par conséquent, n'a par soi ni détermination ni actualité. Dieu, au contraire, est sans aucune détermination, parce qu'il possède par lui-même, par son essence, toute détermination et toute actualité, et qu'il ne les obtient pas seulement par quelque chose qui est ajouté à son être (n. 554).

1034. Les scolastiques déclarent donc ici de nouveau, et d'une manière aussi expresse que possible, que Dieu diffère des créatures par tout son être, et non-seulement ils opposent leurs doctrines aux spéculations des panthéistes, mais encore ils les défendent contre leurs sophismes. Cependant il nous reste encore à examiner quelques objections. Commençons par celle qui se rattache à la thèse dont nous venons de parler. Cette accusation qui revient souvent sous la plume de Günther est formulée par Knoodt en termes très-précis. Dans la philosophie scolastique, dit-il, « l'esprit créé est égalé, quant à l'être, à l'esprit divin, savoir, de la manière dont l'individuel *particularisé* est égalé, pour l'être, à

[1] Differentia in his quærenda est, quæ in aliquo conveniunt; oportet enim aliquid in eis assignari, secundum quod differant, sicut duæ species conveniunt in genere, unde oportet, quod differentiis distinguantur. In his autem, quæ in nullo conveniunt, non est quærendum, in quo differant, sed seipsis diversa sunt : sic enim et oppositæ differentiæ ab invicem distinguuntur : non enim participant genus quasi partem suæ essentiæ : et ideo non est quærendum, quibus differant, seipsis enim diversa sunt. Sic etiam Deus et materia prima distinguuntur, quorum unum est actus purus, aliud potentia pura, in nullo convenientiam habentes. (*Contr. Gent.*, lib. I, c. 17.)

[2] Deus et esse creatum non differunt aliquibus differentiis utrique superadditis, sed seipsis : unde nec proprie dicuntur differe, sed diversa esse : diversum enim est absolutum, sed differens est relatum secundum Philosophum : *Metaph.*, lib. X, t. 13. (*In* lib. I, dist. VIII, q. 1, a. 2, ad 3.) — Cf. *In* lib. II, dist. XVII, q. 1, a. 1, ad 5.

l'universel qui *se particularise.* » Et il fait encore observer ici que saint Thomas ne défend la création, contre la doctrine d'Aristote, que comme un article de foi ; « comme philosophe il ne réussit pas à démontrer que l'esprit n'est pas (quant à la substance) quelque chose de divin [1]. » Ayant déjà entendu le saint docteur exposant la vraie doctrine sur la création, et réfutant l'erreur qui prétend que l'esprit est de nature divine, voyons encore comment il considère la même erreur, en tant qu'elle se rattache à la théorie panthéistique touchant la particularisation de l'universel.

Pour répondre à cette question : L'âme humaine est-elle de l'essence divine [2] ? il commence par rappeler « l'erreur de certains philosophes qui prétendaient que Dieu est l'essence de toutes choses. » Ainsi Parménide disait que tout est un et que toutes les distinctions n'existent que dans notre manière de concevoir. Dinant a reproduit la même erreur. Il divisait tous les êtres qui existent en trois classes : en corps, en âmes (principes vitaux des corps) et en purs esprits. Et, quoiqu'il eût admis, pour chacun de ces genres, un principe un et indivisé en soi, savoir, pour les corps *la matière première*, pour les âmes le *Nous* et pour les intelligences *Dieu*, il affirmait néanmoins que ces trois principes sont une même chose. Par conséquent, selon lui aussi, tout est *un* quant à l'être. D'autres philosophes, toutefois, répugnant à admettre cette confusion de la matière avec Dieu, soutenaient que Dieu n'est pas, il est vrai, l'essence de toutes choses, mais bien l'essence des substances spirituelles. Or saint Thomas qui, selon Knoodt, n'a pas su démontrer philosophiquement que l'esprit, quant à sa substance, n'est pas quelque chose de divin, saint Thomas déclare, en parlant de toutes ces erreurs, qu'elles ne sont pas seulement

[1] *Günther und Clemens*, tom. III, p. 71.

[2] Utrum anima humana sit de essentia divina. (*In* lib. II, dist. XVII, q. 1, a. 1.)

contraires à la révélation, mais qu'elles ont été déjà réfutées par les meilleurs philosophes. En effet, dit-il, la raison démontre ce que nous enseigne la foi, savoir, que l'essence divine est immuable et qu'en conséquence elle ne peut pas plus se transformer en âmes humaines qu'en choses corporelles. Sans s'arrêter ici aux arguments qui sont exposés en philosophie [1], bien qu'il les rappelle sommairement, il se demande plutôt quel est le *principe commun* de ces doctrines en tout ou en partie panthéistiques. Quel est donc ce principe, selon le Docteur angélique? Il le voit précisément en ce que Günther et Knoodt reprochent à lui et à toute la scolastique et qu'ils appellent d'ordinaire le règne de la philosophie conceptuelle. Certains philosophes, dit-il, confondent ce qui est *formel* avec ce qui est *réel*, croyant que tout ce qui est pensé par un seul et même *concept* a aussi dans la réalité une *essence commune*. Ainsi, de ce que l'âme humaine est douée de raison et que, sans doute, Dieu est également intellectuel, ils concluaient que l'âme doit être de la même essence que Dieu, comme les philosophes plus anciens avaient conclu que tout est un, parce que nous pouvons tout concevoir par le concept de l'être [2]. Saint Thomas avait donc compris, de même que Gerson (n. 215), que le faux

[1] Illud, quod est in se tantum actus, non est possibile ad speciem alteram vel ad esse aliud. Sed essentia divina est actus purus, cui nulla potentia permiscetur. Ergo non est possibilis ad hoc, ut transformetur in naturam animæ, vel alicujus alterius, vel additionem aliquam recipiat. Præterea ei quod est actus purus non admiscetur aliqua privatio : quia privatio est ejus quod est natum haberi et non habetur. Sed animæ adjunguntur multi defectus vel privationes, ut ignorantia, malitia, et hujusmodi. Ergo anima non est de essentia divina. (*In* lib. I, dist. XVII, q. 1, a. 1.)

[2] Horum omnium errorum et similium unum videtur esse principium et fundamentum, quo destructo nihil probabilitatis remanet. Plures enim antiquorum ex intentionibus intellectis judicium rerum naturalium sumere volunt : unde quæcunque inveniuntur convenire in aliqua intentione intellecta voluerunt, quod communicarent in una re, et inde ortus est error Parmenidis. (*In* lib. II, dist. XVII, q. 1, a. 1.)

réalisme, c'est-à-dire le formalisme qui constitue proprement ce que Günther nomme la pensée conceptuelle, a la plus grande affinité avec le panthéisme.

1035. Cependant, objecte-t-on encore, les scolastiques, notamment saint Thomas, appellent aussi Dieu assez souvent l'*être universel*, le *bien universel*, et, comme le fait observer Knoodt[1], de même qu'en général ils regardent les créatures comme d'autant plus parfaites que Dieu leur communique à un plus haut degré son être et sa bonté, de même ils disent en particulier des intelligences qu'elles sont d'autant *plus universelles* qu'elles se rappochent davantage de Dieu, et que plus elles s'éloignent de lui, plus aussi elles se contractent pour devenir particulières[2].

Ce que saint Thomas, répliquons-nous, repousse souvent et de la manière la plus formelle comme une grave erreur, c'est que Dieu soit l'être commun des choses (*esse commune*); l'expression « être universel (*esse universale*) » est, au contraire, employée par les scolastiques en divers sens. Elle peut avoir la même signification que le terme « être commun »; mais alors non-seulement les scolastiques ne s'en servent jamais, en parlant de Dieu, mais encore, selon l'opinion la plus commune, ils ne reconnaissent absolument rien d'universel dans la réalité. D'autre part, un être est aussi appelé universel, pour marquer qu'il est le principe unique de choses multiples, c'est-à-dire, non *être* commun, mais *cause* commune. Or, si l'être commun à plusieurs choses (l'universel du concept) est d'autant plus pauvre en perfections qu'il s'étend à plus de choses, la cause com-

[1] *Loc. cit.*, p. 74-76. Note.

[2] Quanto autem aliqua substantia est superior, tanto ejus natura est divinæ naturæ similior; et ideo est minus contracta, utpote propinquius accedens ad ens universale perfectum et bonum, et propter hoc universaliorem boni et entis participationem habens et ideo similitudines intelligibiles in substantia superiori existentes sunt minus multiplicatæ et magis universales. (*Contr. Gent.*, lib. II, c. 98.)

mune de beaucoup de choses (selon le langage de Günther, l'universel de l'idée) doit être d'autant plus riche en perfections que son universalité est plus grande. Par conséquent, l'être qui est cause de tout doit aussi posséder toutes les perfections, comme le concept le plus universel de l'être est le plus vide de tous. Or, que saint Thomas appelle Dieu l'être universel et le bien universel, pour le désigner comme celui en qui est la plénitude de tout être et de tout bien, cela est clair non-seulement par tout l'ensemble de sa doctrine, mais encore par la manière dont il s'exprime dans le passage cité par Knoodt. En effet, il y appelle Dieu *ens universale perfectum et bonum*. Cette accusation ne repose donc que sur une méprise facile à éviter; car les scolastiques expliquent eux-mêmes, dans leurs manuels, dès les premières pages, les diverses significations du mot *universale* (n. 150). Mais de même que le principe réel possède une plénitude d'autant plus grande de perfections qu'il est capable de produire plus de choses, de même le principe intellectuel est d'autant plus parfait qu'il s'étend à plus de vérités ; et nous avons déjà expliqué en quel sens cette plénitude de l'être est quelquefois considérée comme une universalité (n. 30). En comparant le passage que nous avons cité alors avec celui que nous examinons ici, personne ne sera tenté de regarder le rétrécissement ou la contraction (*contractio*) dont parle saint Thomas, comme une particularisation de l'universel, ainsi que le fait Knoodt.

1036. Mais ce qui choque le plus les adversaires, c'est ce que disent les scolastiques de la *participation* des créatures à l'être et à la bonté ou aux perfections de Dieu. Si l'on considère les créatures comme déjà constituées par la création dans l'être qui leur est propre, Günther ne s'oppose nullement à ce qu'on parle de communications que Dieu ferait aux créatures. Car alors ces communications consistent seulement en ce que Dieu pénètre, pour ainsi dire, dans la conscience de l'esprit, en devenant l'objet de sa connais-

sance et de son amour[1]. Mais comme dans la doctrine de saint Thomas il s'agit, « quand on parle d'une telle communication de l'être, non d'une participation que des créatures déjà existantes ont à l'être de Dieu, mais bien de la première production des choses mêmes, cette communication ne peut être considérée que comme une *division* de l'essence divine, comme une *dissolution* à laquelle Dieu lui-même soumettrait sa nature divine (*diremptio naturæ*), partant, comme une émanation proprement dite[2]. »

Nous avons déjà parlé de cette dénomination, par laquelle on représente les créatures comme des êtres qui sont par participation (n. 59, 549), et montré, en citant plusieurs textes de saint Thomas, que par là on distingue les créatures d'avec Dieu à un double point de vue. Si l'on appelle la créature *ens per participationem*, la distinguant ainsi de Dieu qui est *ens per essentiam*, c'est avant tout pour exprimer que Dieu seul existe par lui-même, que pour lui l'être est essence, tandis que la créature n'a pas l'être par elle-même, mais par Dieu. Lorsque Dieu donne aux créatures l'existence, il leur confère ainsi d'être, à leur manière, ce qu'il est lui-même : être, vie, intelligence, etc.; toutefois, tandis qu'il est l'Être, la Vie, l'Intelligence mêmes, les créatures ne le sont que dans une certaine mesure : par conséquent, elles ne sont que des analogues de ce qu'il est dans une plénitude absolue. Ces considérations nous amènent donc de nouveau à conclure que les choses dépendent de Dieu comme de leur cause efficiente et exemplaire, et nullement comme de leur cause matérielle ou formelle.

Cependant, lorsque nous avons exposé ces pensées de la scolastique, nous avons déjà concédé que l'on peut, à la vérité, parler de cette communication de Dieu et de cette participation des créatures dans un sens tout différent et

[1] *Vorsch.*, tom. II, p. 76.
[2] *Ibid.*, tom. I, p. 358. — Cf. tom. II, p. 121.

très-éloigné de ces saines doctrines. De même que tant d'autres idées de Platon à qui cette expression a été empruntée, celle-ci a été interprétée par les panthéistes conformément à leur système. Mais est-on pour cela en droit d'entendre cette idée dans le sens des panthéistes, quand on rencontre les mêmes termes dans les écrits des Pères de l'Église et des docteurs scolastiques? Ne leur était-il pas permis de les entendre et de les expliquer dans un sens conforme à la vérité et de donner ainsi à cette pensée la précision qui lui manquait chez Platon? Si ces expressions paraissaient équivoques, on devait, comme nous l'avons fait observer plus haut, se tourner vers la doctrine de l'antiquité sur la création et sur les relations de Dieu aux choses du monde, pour reconnaître en quel sens les entendaient les écrivains ecclésiastiques. Or certes, après tout ce qui a été dit dans les paragraphes précédents, il ne peut y avoir à cet égard aucune incertitude. Qu'il nous suffise de rappeler ici la doctrine de saint Bonaventure, plaçant à la tête des erreurs que tout homme doit réprouver celle qui consiste à dire que le monde émane de l'essence divine. Saint Thomas, de son côté, commence par une déclaration sur la différence qui existe entre la création du monde et la génération éternelle du Verbe dans le sein de Dieu. Par cette génération, Dieu le Père communique au Fils son être incréé, absolu, tandis que Dieu, comme Créateur, produit un être nouveau qui a été précédé du non-être. La différence dont nous parlons ne consiste donc pas en ce que, dans la génération, l'essence divine se communique tout entière, tandis que dans la création elle ne se communiquerait que partiellement.

1037. C'est par ce même caractère que Günther distingue la vraie doctrine sur la création d'avec la théorie des panthéistes. Écoutons par conséquent saint Thomas s'expliquant encore sur ce point avec plus de précision, et à l'endroit même où il traite de cette participation des choses

créées à l'essence divine. Cette expression avait passé des Pères de l'Église dans la théologie; mais on la trouve surtout dans les œuvres de saint Denis. Après avoir parlé de la distinction des personnes divines et de l'unité d'essence qui persiste malgré cette distinction, saint Denis veut démontrer que même dans la création Dieu, conférant aux créatures l'être, la vie, la connaissance et d'autres dons de sa libéralité, se multiplie lui-même dans un certain sens, c'est-à-dire par communication, mais par une communication dans laquelle *il se communique sans se communiquer*[1]. Comment faut-il entendre ces paroles? Écoutons l'explication que nous en donne saint Thomas. Saint Denis, dit-il, veut exprimer par là la différence entre l'origine des personnes divines et celle des créatures. Dans les processions divines, l'essence même de Dieu est communiquée aux personnes; voilà pourquoi il y a en Dieu plusieurs personnes dont chacune possède la même essence divine. Dans la *création*, au contraire, l'*essence divine même* n'est pas communiquée aux créatures produites; toutefois, comme les créatures, par ce que le Créateur leur communique, c'est-à-dire par leur être, leur vie et leur connaissance, sont semblables à Dieu, l'image de Dieu est multipliée en elles, et ainsi la divinité passe en quelque sorte dans les créatures et devient en elles multiple, non quant à l'essence, mais quant à l'image et à la ressemblance. Et c'est ainsi que chacune des créatures participantes participe à toute la nature divine sans qu'aucune participe pourtant à quelque partie de Dieu ou sans que l'essence divine soit aucunement divisée. Toute créature est une ressemblance ou une copie de Dieu, mais aucune ne possède rien de son essence[2]. C'est ainsi que les empreintes

[1] ..... Non participabiliter participata (τὰ ἀμεθέκτως μετεχόμενα). (*De Div. Nom.*, cap. 2. — Edit. Paris. (an. 1615), p. 171.

[2] ..... (Dionysius) vult ostendere, quod processio creaturarum est quodammodo divina discretio, non tamen eo modo, quo processio divinarum personarum..... nam in processione divinarum personarum

d'un sceau peuvent sans cesse être multipliées dans la cire, et, selon les qualités de la cire, l'image sera plus ou moins parfaite : chacune est, par conséquent, une copie ou une représentation de l'image entière du sceau, mais aucune ne contient ne fût-ce que la plus minime partie de sa substance. De même et à plus forte raison l'essence divine est-elle incommunicable ; car entre elle et les créatures on ne trouve même pas l'union qui existe par le contact entre le sceau et la cire[1].

1038. Plus loin saint Denis et son commentateur, saint Thomas, se prononcent de nouveau sur l'origine des créatures par Dieu, mais d'une manière qui marque encore mieux la différence de leur doctrine d'avec celle que leur reproche Günther. Comme nous l'avons vu, ce dernier veut convaincre saint Thomas de panthéisme à un triple point de vue. D'abord, dit-il, la communication que Dieu fait aux créatures ne peut être conçue, dans le système de saint Thomas, que comme *une division* de l'essence divine ; ensuite, elle s'y présente comme une *particularisation* de l'universel ; c'est pourquoi il faut, en troisième lieu, la considérer comme une *émanation* proprement dite. Écoutons maintenant le Docteur angélique. D'une unité, dit-il, peut sortir une multiplicité en trois manières. La première consiste dans la *division d'un tout* en plusieurs parties ; et de

ipsa eadem divina essentia communicatur personæ procedenti, et sic sunt plures personæ habentes divinam essentiam ; sed in processione creaturarum ipsa divina essentia non communicatur creaturis procedentibus, sed remanet incommunicata et imparticipata, sed similitudo ejus per ea, quæ dat creaturæ, in creaturis propagatur et multiplicatur. Et sic quodammodo divinitas per sui similitudinem, non per essentiam in creaturis procedit..... Et addidit : *Unam* scilicet *omnem divinitatem totam participari ab unoquoque participantium* per similitudinem, et *a nullo* participantium in *nulla sui parte* participari quoad commixtionem suæ substantiæ. (*In lib. de div. nom.*, c. 2, lect. 3.)

[1] Non enim est aliquis tactus Deitatis ad creaturas, eo scilicet modo, quo ex sigillo et cera fit unum per contactum. (*Ibid.*)

cette façon la multiplicité supprime nécessairement la plénitude et l'union qui était dans le tout. La seconde a lieu dans l'*universel*, c'est-à-dire lorsqu'un genre se partage en plusieurs espèces, ou une espèce en plusieurs individus; et ici l'*un* qui devient multiple n'est pas quelque chose d'individuel, mais quelque chose de commun et d'universel. La troisième manière consiste enfin en ce que l'*un* devient multiple par *écoulement* ou effusion de lui-même, comme lorsque d'une même source découlent plusieurs ruisseaux. Or saint Denis exclut toutes ces trois manières de la communication que Dieu fait de lui-même dans la création. En effet, dans les êtres qui participent à la sagesse, à la vie et à d'autres dons semblables, la perfection divine est sans doute différenciée ou divisée, en tant que divers biens ont en elle leur origine; toutefois cela ne se fait pas comme par la division d'un tout, mais l'essence divine conserve son unité, ainsi que la plénitude par laquelle elle réunit en elle-même tout bien. La perfection divine devient également multiple dans ses effets; cependant elle ne devient pas multiple comme l'universel le devient dans le particulier, mais Dieu est et reste toujours un être individuel. Enfin, la bonté de Dieu se répand par effusion d'elle-même, mais sans qu'elle sorte d'elle-même, c'est-à-dire sans qu'elle fasse *rien émaner de son essence*. Et *tout cela* est ainsi, parce que Dieu ne se divise, ne se multiplie et ne se répand dans les créatures que comme en des *copies* ou des *ressemblances* de sa perfection, tandis que pour *son essence* il reste toujours sans distinction, *un*, *indivisible* et recueilli en lui-même[1].

[1] Considerandum est, quod multitudo procedit ex uno tripliciter. Uno quidem modo per divisionem, sicut unum totum dividitur in multas partes; sed talis multitudo tollit plenitudinem et adunationem, quæ erat in toto. Alio modo per modum communitatis, sicut ex uno genere proveniunt multæ species, et ex una specie multa individua; sed istud unum sic multiplicatum non est unum singulare, sed commune. Tertio modo multiplicatur apud nos aliquod unum per effusionem, sicut ex uno fonte proveniunt multi rivuli; sed hoc

Si donc saint Thomas était bien éloigné d'interpréter, de la manière que lui prête Günther, les spéculations platoniciennes qu'il avait trouvées dans les Pères de l'Église, il combattait, en outre, vigoureusement contre les panthéistes de son temps, pour en faire valoir la seule interprétation vraie et légitime. Comme les partisans d'Amaury abusaient de certaines paroles de saint Denis dont nous parlerons bientôt, il les renvoie aux explications que nous venons d'entendre[1]; dans le premier ouvrage qu'il ait composé, il s'exprime déjà de la même manière. Dans la question, mentionnée plus haut, où il examine si les âmes humaines émanent de la substance de Dieu, il se fait l'objection suivante : « Ce à quoi participe l'être de chaque chose appartient à l'essence de la chose même. Or on enseigne communément, avec saint Denis, que l'âme humaine et toutes choses *sont* et sont *bonnes* par participation à la bonté divine et, par conséquent, à l'essence divine. Donc, il faut que l'essence de Dieu soit l'essence de toute âme et de toute chose[2]. » N'est-ce pas là, presque mot pour mot, l'objection

fit cum quadam egressione, in quantum scilicet aqua e fonte egrediens se in multos rivulos diffundit. In existentia autem omnium bonorum participantium sapientiæ, vitæ et hujusmodi ipsa quidem bonitas *discernitur* (διακρίνεται) i. e. distinguitur, dum distincta, bona ab ea proveniunt, sed hoc fit *unitive* (ἡνωμένως) : nihil enim minuitur de plenitudine, qua omnia bona adunantur in ipsa : et iterum *in pluralitatem agitur* singulariter (πληθύνεται δὲ ἑκινῶς) i. e. in pluralitatem plurificatur in suis effectibus, non sicut aliquod universale, sed singulare, in se ipsa manens, et iterum *multiplicatur* per diffusionem ex uno ingressibiliter (καὶ πολλαπλασιάζεται ἐκ τοῦ ἑνὸς ἀνεκφοιτήτως), quia nihil de substantia ejus egreditur. Et hoc ideo est, quia discretio et multiplicatio et diffusio attenditur secundum quasdam similitudines divinæ bonitatis, ipsa autem divina bonitate remanente secundum suam essentiam indistincta et una et in se collocata. (*In lib. de div. nom.*, c. 2, lect. 6, edit. Paris., p. 177.)

[1] *Contr. Gent.*, lib. I, c. 26.

[2] Illud, quod participatur ab esse cujuslibet rei, est de essentia cujuslibet rei. Sed sicut dicit Dionysius (cap. 4, *de div. nom.*), participatione divinæ bonitatis anima et omnes aliæ res sunt et bonæ sunt. Ergo..... (*In* lib. II, dist. XVII, q. 1, a. 1.

que font Günther et Knoodt? Or rien n'est plus précis que la réponse qu'y oppose saint Thomas. « Quand on dit, réplique-t-il, que les créatures participent à la perfection de Dieu, on veut exprimer, non qu'elles contiennent en elles-mêmes une partie de l'essence divine, mais que, par ce qui les constitue dans leur être, conséquemment par leur essence, elles ont une certaine ressemblance avec la perfection divine, qu'elles la représentent comme des copies, non d'une manière parfaite, mais dans une certaine mesure[1]. »

Lorsqu'on exclut ainsi la communauté d'essence et qu'on maintient aux créatures leur être propre, certes on peut sans crainte soutenir que cet être possède une certaine ressemblance avec l'être divin. Günther lui-même ne peut nier cette ressemblance. Ne dit-il pas, lui aussi, que la créature est le « *non-moi* de Dieu » ou comme il aime à s'exprimer, le « *Non-Dieu,* » parce qu'elle *est*, mais qu'elle *n'est pas absolue*[2]? Ce qui est vrai de l'être est aussi vrai de la vie, de la sagesse, de la bonté et de toute perfection. Nous pouvons évidemment renverser ces thèses et dire : A la vérité, les créatures ne sont pas absolues, néanmoins elles *sont;* elles ne sont pas bonnes, comme l'est Dieu, mais elles sont pourtant bonnes. Or voilà la participation aux perfections de Dieu par ressemblance, participation qui non-seulement ne détruit pas la diversité sous le rapport de l'essence, mais la suppose.

1039. Par là croule aussi l'accusation que Günther ne cesse de répéter, savoir, que l'antiquité chrétienne n'a reconnu qu'une différence *de degré* ou *de quantite* soit entre les diverses créatures soit entre elles et Dieu; car elle n'a

[1] Creaturæ non dicuntur divinam bonitatem participare quasi partem essentiæ suæ, sed quia similitudine divinæ bonitatis in esse constituuntur, secundum quam non perfecte divinam bonitatem imitantur, sed ex parte. (*Ibid.*, ad 6.)

[2] *Eur. und Her.,* p. 516.

d'autre fondement que la supposition dont nous venons de parler, c'est-à-dire que, selon la doctrine de l'antiquité, l'essence divine est communiquée à toutes choses, aux unes plus, aux autres moins. Mais Günther y rattache encore un autre grief sur lequel il revient souvent. Voici comment il l'exprime : «Ce que Descartes nomme l'*être le plus parfait* est appelé par saint Augustin l'*être suprême* (*summum esse*). Selon le saint docteur, l'être seul possède la réalité; d'où il concluait que l'être suprême est aussi l'*Être le plus réel.* En outre, saint Augustin regarde la *raison*, Descartes, au contraire, la *pensée,* comme identique avec l'être et avec l'essence. Or, entre une vérité ou une raison supérieure et une vérité inférieure on ne peut admettre qu'une simple différence *de quantité;* cette même différence, et non une autre, doit aussi exister entre l'universel, le particulier et l'individuel. Cette relation de quantité entre Dieu, l'esprit suprême, et l'âme humaine, esprit inférieur, implique nécessairement un *semi-panthéisme dans la théologie et la psychologie scientifiques*[1]. »

Il est à noter que Günther ne trouve ce semi-panthéisme que dans la théologie et la psychologie *scientifiques* de l'antiquité; car il veut dire seulement qu'au moyen des notions qu'on exposait en philosophie, on aurait dû aboutir à l'erreur qu'on rejetait par la foi. Il donne à cette erreur le nom de *semi*-panthéisme, parce qu'on y soutient l'identité d'essence avec une différence de quantité, non entre Dieu et tous les êtres, mais seulement entre Dieu et toutes les substances spirituelles. Lui, au contraire, prétend que pour bien saisir la relation de Dieu au monde, il faut « poser Dieu comme *une troisième substance* qui dans cette substantialité ne peut pas plus être *esprit* que *nature*, tant que ces mots désignent des principes vitaux créés. » Sans doute, dit-il, « on peut aussi donner à Dieu le nom d'esprit, en

[1] *Eur. und Her.*, p. 306. — Cf. p. 228, 229.

tant qu'il peut être rangé avec les esprits créés sous un même concept, que ce concept soit négatif (désignant l'esprit comme une substance *non-matérielle*) ou qu'il soit positif c'est-à-dire représentant l'esprit comme *conscient de lui-même*); toutefois, ce n'est là qu'une relation purement *logique* qui ne nous donne nullement le droit de considérer la relation entre l'esprit et Dieu comme une relation *métaphysique*[1]. » En effet, ajoute-t-il, « si l'on peut opposer Dieu et l'esprit créé à la nature, en les rangeant sous le concept d'êtres *immatériels*, on peut, avec le même droit, opposer aussi Dieu et la nature à l'esprit, en les concevant par le même concept d'êtres *non-spirituels*. Or, comme on ne doit pas dire pour cela que Dieu soit *la matière la plus pure*, de même on n'est pas en droit de représenter Dieu comme *l'esprit suprême*[1]. D'autre part, si le concept commun négatif de l'immatérialité ne justifie pas cette définition, on n'en trouvera pas une meilleure justification dans le concept positif de la conscience de soi-même. Car la nature elle-même a sa conscience et, sous ce rapport, on peut aussi la ranger sous ce même concept. Mais, puisque pour ce motif on ne peut pas regarder l'esprit humain comme un développement supérieur de la nature, on n'a pas non plus le droit, de ce que l'esprit et Dieu ont conscience d'eux-mêmes, d'admettre entre eux une certaine identité d'essence et de l'exprimer par le mot *esprit* appliqué à l'un et à l'autre[2]. »

1040. Ces diverses citations mettent suffisamment en lumière, ce semble, et la nature de l'accusation et les raisons sur lesquelles on l'appuie. Il s'agit donc de savoir de quel droit on l'a élevée contre saint Augustin et contre l'antiquité chrétienne en général. Il est vrai qu'on applique à Dieu le concept d'*esprit*, ainsi que beaucoup d'autres qui ont pour

[1] *Vorsch.*, tom. I, p. 116.
[2] *Ibid.*, p. 135.

objet des choses spirituelles, telles que « intelligence, volonté, liberté et sagesse, » mais en ajoutant toujours quelque épithète exprimant la souveraine perfection ; tandis qu'on ne se sert jamais, en parlant de Dieu, du concept de corps ni d'un autre concept ayant pour objet quelque chose de corporel. Toutefois, comme Günther le rappelle lui-même, on appliquait aussi à Dieu, de la même manière, le concept d'être et de vie, en l'appelant aussi bien l'être suprême et la vie suprême que l'esprit suprême. Par conséquent, comme des substances corporelles ont, elles aussi, un vrai être et une vie véritable, l'application de ces concepts ne partage donc pas précisément le monde en deux moitiés et la distinction des êtres en corporels et en spirituels ne pouvait pas, sans autres motifs, servir de principe pour déterminer ce qui peut s'affirmer de Dieu et des créatures. Ce principe se formule plutôt, comme nous l'avons déjà montré, de cette manière : Pour qu'un concept puisse être rapporté à Dieu, il faut, premièrement, qu'il ait pour objet une perfection, par conséquent, qu'il soit positif, non négatif; secondement, qu'il exprime cette perfection sans les restrictions ou les limites avec lesquelles elle se trouve dans les créatures. Or les concepts qui remplissent ces conditions se rencontrent principalement, mais non exclusivement, parmi ceux par lesquels nous pensons les choses spirituelles.

Quand donc Günther croit, au contraire, que le concept d'*esprit*, « bien que *positif* en tant qu'il signifie un être conscient de lui-même, » est pourtant négatif, en tant que synonyme de *non-matériel*[1], et quand il conclut de là qu'on peut également opposer Dieu et la nature à l'esprit sous le concept du « non-spirituel », il confond la forme du concept avec son objet ou son contenu. L'immatérialité est, quant à la forme du mot, un concept négatif; mais, comme par ce concept on nie une limite, par conséquent une négation, il

[1] *Vorsch.*, tom. I, p. 116.

est, selon le principe si souvent rappelé par Günther même, un concept vraiment positif : il pose une perfection, c'est-à-dire la liberté ou l'exemption d'un *substratum* matériel, la subsistance en soi-même. Il n'en est pas de même pour le concept de la *non-spiritualité*. Quant à son objet aussi bien que quant à la forme il est négatif, parce qu'il nie, non une imperfection, mais la perfection même qui constitue l'esprit. C'est pourquoi il est faux qu'on puisse, par lui, opposer Dieu et la nature à l'esprit. A la vérité, en s'exprimant de la sorte, Günther entend par esprit l'âme humaine ou en général l'esprit créé, c'est-à-dire un être qui, bien qu'immatériel et conscient de lui-même, est pourtant circonscrit dans sa manifestation et dépendant dans son être. Si l'on entend ainsi ce mot, il est vrai sans doute que Dieu n'est pas spirituel. Il est vrai, également, qu'on ne peut pas ranger une chose sous un concept représentant la nature d'une autre chose, par la seule raison qu'elle peut aussi bien que cette dernière être opposée à une troisième. Qui donc aurait l'idée, de ce que ni le chevreuil ni la pierre ne sont des plantes, de dire qu'une pierre est le plus lent chevreuil et que le chevreuil est la plus agile des pierres? Si donc on appelle Dieu l'esprit suprême, ce n'est pas parce que, semblable à l'esprit humain, il n'est pas un être naturel, mais parce que le concept d'*esprit* est du nombre de ceux qui expriment une perfection sans les limites qui sont propres aux choses créées, et qu'ainsi il peut être affirmé de l'Infini aussi bien que des choses finies. C'est pourquoi, quoique l'Ange ne soit pas substance naturelle et que l'âme humaine ne soit pas corps, mais que l'un et l'autre soient esprit, on n'appelle pourtant Dieu ni l'Ange suprême, ni l'âme la plus parfaite, pas plus qu'on ne l'appelle la matière la plus pure. Toutefois le mot *esprit*, il est vrai, quand on l'oppose à celui de nature, est souvent restreint à la substance immatérielle créée, mais telle n'est pas sa signification première ni même sa signification commune.

1041. Cependant, réplique-t-on, il reste toujours vrai que Dieu, quoique, comme l'Ange, il soit appelé *esprit*, ne peut être regardé comme un être de même espèce qui ne se distinguerait de l'Ange que par un plus haut degré de perfection; et voilà ce qu'à proprement parler prétend Günther. Très-bien; mais de quel droit impute-t-il à l'antiquité d'avoir, en donnant à Dieu le nom d'esprit, interprété cette dénomination dans un sens si absurde? Est-ce parce que les scolastiques appelaient Dieu l'esprit suprême, l'intelligence la plus parfaite? Mais est-ce que, pour définir la relation de Dieu aux esprits, ils se sont contentés d'exprimer le degré supérieur au moyen de tels adjectifs? Günther fait observer que, lorsqu'on range Dieu et l'âme humaine sous le même concept, celui d'esprit, on n'établit entre eux qu'une relation purement *logique* d'après laquelle on ne peut déterminer ce qu'ils sont l'un à l'autre sous le rapport *métaphysique*. Il veut dire que, quoique Dieu et l'esprit humain soient conçus par le même concept, ils ne sont pourtant pas, quant à l'être, de même espèce, puisque l'esprit et la nature mêmes, quoique placés tous les deux sous le concept d'être vivant, ne forment pas une même espèce. Quant à la valeur métaphysique de ces dénominations, les anciens étaient encore plus éloignés que Günther de la méprise qu'il leur reproche; car, même au point de vue purement logique, ils ne considéraient pas cette relation comme une relation propre. Bien que l'esprit et la nature, disaient-ils, diffèrent quant à l'essence, en sorte que dans la réalité ils ne sont pas diverses espèces d'un même genre, cependant on les considère ainsi dans la logique, parce qu'on peut énoncer d'eux, dans le sens propre, des concepts exprimés par le même nom. Au contraire, Dieu et les créatures soit spirituelles soit corporelles n'ont pas de nom qui leur soit commun dans le même sens, mais seulement par analogie. Voilà pourquoi, lorsque nous appelons Dieu esprit, vie ou intelligence, il n'est même pas rangé

avec les créatures sous le même genre dans le sens propre et strict du mot.

« Mais, disait Günther, entre la vérité ou la raison supérieure et la vérité ou la raison inférieure on ne peut admettre qu'une différence purement *quantitative* : » d'où il suivrait au moins qu'en désignant Dieu comme la vérité ou la raison suprême, on se met en contradiction avec la doctrine qui admet entre Dieu et le monde une diversité essentielle. Si cette objection était fondée, répondons-nous, nous ne pourrions plus dire que l'Ange possède, de toutes les créatures, la vie la plus parfaite, sans affirmer qu'entre lui et les substances naturelles il n'y a qu'une différence de degré, et non d'essence. Il faut donc remarquer que, par ces sortes de gradations, nous pouvons comparer non-seulement des êtres de même espèce, mais encore tous ceux à qui convient le même nom. Or, si ce qu'exprime le nom est essentiel aux choses, ne fût-ce que comme propriété, il faut, si les choses diffèrent quant à l'essence, que cette propriété convienne à chacune d'une manière toute spéciale. Toutefois cela n'empêche pas que nous ne puissions la concevoir dans son universalité par le même concept et la désigner par le même nom, quoique, comme nous l'avons dit plus haut, ces concepts et ces noms ne soient les mêmes, quand il s'agit de Dieu, que par analogie.

Saint Thomas fait mention presque de la même difficulté. On ne peut, dit-il, comparer les choses qui ne sont pas du même genre. Ainsi, on ne peut dire que la douceur soit plus ou moins grande qu'une ligne. Donc, comme Dieu diffère tellement des créatures qu'il n'est pas du même genre, on ne peut pas dire que Dieu soit le souverain bien. En répondant à cette objection, le saint docteur part de la distinction que nous venons d'indiquer. Si Dieu, dit-il, n'est pas du même genre que les créatures, ce n'est pas parce qu'il appartient à un autre genre, mais parce que, étant le principe de tous les genres, il n'est lui-même compris dans aucun.

Toutefois c'est parce que Dieu, comme leur principe, c'est-à dire comme cause de leur possibilité et de leur actualité, est au-dessus de tous les genres, qu'il doit posséder d'une manière éminente tout ce qu'il y a de perfection dans les créatures; voilà pourquoi nous affirmons de lui, mais au suprême degré, toutes les perfections, en l'appelant le bien souverain, la vérité suprême, la sagesse la plus haute. On compare donc ainsi, non divers degrés existant dans la même espèce, ni diverses espèces appartenant au même genre, ni même enfin divers genres qui, du moins pour le concept, seraient rangés dans un genre suprême, mais plutôt ce que Dieu a de commun avec les créatures par pure analogie. C'est pourquoi on nomme cette comparaison *comparatio per excessum*[1]. Dieu est le plus parfait de tout ce qui s'appelle bien, sagesse, vérité, mais de telle façon que le nom même ne s'applique pas à lui dans son sens propre. Cela ne veut pas dire, toutefois, que ce nom, appliqué à Dieu, ne soit plus qu'une figure, comme si Dieu n'était bon et sage que dans un sens métaphorique, car il l'est plutôt dans le sens le plus vrai et le plus éminent; mais cela signifie qu'il ne l'est pas *de la manière* qu'exprime ce nom.

1042. Mais comment se fait-il qu'aucun nom n'exprime la perfection de Dieu de la manière dont elle lui est propre? Avant de répondre à cette question, il nous faut faire connaître les accusations auxquelles cette doctrine avait donné lieu. Les théologiens du moyen âge en concluaient que nous ne devons pas regarder les noms par lesquels nous désignons Dieu comme des déterminations proprement dites de l'essence divine. Nous ne pouvons, disaient-ils, définir l'es-

[1] Quæ non sunt in eodem genere, siquidem sunt in diversis generibus contenta, nullo modo comparabilia sunt: Deus autem negatur esse in eodem genere cum aliis bonis, non quod ipse sit in quodam alio genere, sed quia ipse est extra genus et principium omnis generis, et sic comparatur ad alia per excessum et hujusmodi comparationem importat summum bonum. (*Summ.*, p. 1, q. 6, a. 2, ad 3.)

sence divine, qu'en disant : Dieu est tout ce que par ces noms nous exprimons en fait de perfection, mais il l'est d'une manière plus haute que nous ne le trouvons dans les créatures, et même d'une manière plus haute qu'il ne nous est possible de le concevoir et de le dire. Or Hegel s'est emparé de cette doctrine pour en tirer ce qu'il appelle des *définitions métaphysiques*. Voici la première de ces définitions : « L'Absolu est l'être, » ce qui signifie, selon lui, que Dieu est le réel en toute réalité, par conséquent *l'être le plus réel*. Or, continue-t-il, cet être est l'abstraction pure, c'est-à-dire l'abstraction absolument négative, absolument informe et sans contenu. De là résulte la seconde définition : « L'Absolu est le néant, » en d'autres termes, Dieu est *l'Être suprême,* mais dont on ne peut énoncer que l'être et rien de plus[1]. Mais quoique Hegel cherche, de cette façon, à faire concorder les définitions ordinaires avec les siennes, il n'est pourtant pas content des théologiens. Car pour eux, dit-il, l'Être suprême est en même temps l'Être infini; toutefois, avec leurs idées étroites et bornées, ils n'ont su le concevoir que d'une manière abstraite, c'est-à-dire comme un Dieu séparé des choses finies, existant hors du monde. En procédant ainsi, ils concevaient, d'une part, l'Infini comme un être déterminé, subsistant en lui-même; mais, comme ils maintiennent pourtant la définition donnée plus haut, savoir, que Dieu est l'Être suprême dont on ne peut affirmer que l'être et rien de plus, ils font, d'autre part, de Dieu un infini absolument vide et creux. Comment auraient-ils donc dû procéder? Ils auraient dû concevoir l'Infini comme quelque chose de concret, contenant en soi le fini comme des *moments* et ayant ainsi *sa détermination dans cette unité* qu'il forme *avec le fini.* Cette détermination ne le laisse pas dans ce vide abstrait où il était plongé, mais lui donne la plénitude de la réalité. On

[1] *Encyklopädie,* § 87.

aurait aussi parlé, dans la même école, d'une manière semblable de la simplicité et de l'immutabilité de Dieu; ne sachant pas concevoir l'Absolu dans son unité concrète avec le monde, elle l'aurait transformé en un être sans vie et sans énergie[1].

Comme on voit, ces reproches que Hegel fait aux théologiens ont beaucoup d'affinité avec les accusations que Günther élève contre la science ecclésiastique de l'antiquité. Hegel approuve les définitions par lesquelles on représentait Dieu comme l'Être suprême et infiniment simple, mais il trouve blâmable qu'avec elles on ait persisté à admettre la distinction de Dieu et du monde. Günther, au contraire, blâme ces définitions mêmes, parce qu'il est impossible, selon lui, de maintenir avec elles cette distinction. Mais le principe de cette double accusation est le même : Günther et Hegel supposent à tort que les écrivains ecclésiastiques n'ont pas distingué l'être inexprimable de Dieu d'avec l'indétermination abstraite.

1043. Cette tentative d'expliquer dans le sens de la philosophie panthéistique les doctrines théologiques les plus sublimes est loin d'être récente. Dès les premiers siècles du christianisme, on voit les gnostiques et les néo-platoniciens parler le langage des Pères apostoliques, et, pour la même raison, les savants disputent pour savoir si certains écrivains, par exemple Scot Érigène, doivent s'expliquer dans le sens du panthéisme ou dans le sens du théisme. Saint Thomas rapporte, comme nous l'avons fait observer, que, pour établir l'erreur d'Amaury : Dieu est l'être, c'est-à-dire l'essence de toute chose, on se fondait sur les sentences les plus sublimes de saint Denis[2]. Rappelons donc ici les explications que le Docteur angélique nous a données de ces sentences, pour voir si l'on y trouve le vague ou du moins l'obscurité

[1] *Philos. der Religion*, première partie, p. 31.
[2] *Contr. Gent.*, lib. I, c. 26.

qu'on leur reproche pour excuser ces fausses interprétations.

La sentence qui, dans les œuvres de saint Denis, pourrait, plus que toute autre, sembler équivoque et dangereuse, est précisément celle dont on se servait pour confirmer les doctrines fondamentales d'Amaury. En parlant du premier et plus excellent nom de Dieu, par lequel nous l'appelons *l'Être*, saint Denis affirme que Dieu comprend en lui-même tout être et ajoute même qu'il *est* moins qu'il n'est l'*être* de tout ce qui est, ou, mieux et plus littéralement, qu'il est *pour toutes choses l'être.* Saint Thomas oppose à cette sentence cet autre texte, tiré du même ouvrage, que nous avons déjà examiné : Dieu confère à toutes choses ce qu'elles sont et ce qu'elles possèdent, de manière, toutefois, que pour son essence il n'est aucunement mêlé ou confondu avec elles. D'où nous devons conclure que, par ces paroles sur lesquelles on veut appuyer les erreurs d'Amaury, saint Denis entend désigner Dieu, non comme l'être commun, mais comme la cause universelle de tous les êtres, de même que nous disons qu'il est pour nous vie, sagesse, félicité, et que l'apôtre appelle Jésus-Christ notre justice. Mais que ce passage doive s'entendre ainsi, et non autrement, saint Thomas le prouve, en outre, par le contexte où il se lit.

L'idée, dit-il, qui domine dans tout ce livre *sur les noms de Dieu*, c'est qu'il nous est impossible de concevoir Dieu, tel qu'il est en lui-même, par aucune représentation qui corresponde vraiment à son être infini, quelque pure et sublime qu'elle soit, et, par conséquent, de le désigner par un nom adéquat. Mais, comme il est la cause de toute perfection qui se trouve dans les choses créées, nous pouvons le désigner par les noms par lesquels nous exprimons les diverses perfections; toutefois, en appliquant ces noms à Dieu, nous ne devons jamais perdre de vue que Dieu est ce que disent ces noms d'une manière bien plus excellente que tous les autres êtres portant le même nom. L'intention de saint Denis est

donc d'exalter Dieu, en l'appelant *le Bon*, parce qu'il est la cause de tout bien, *l'Être*, parce qu'il est le Créateur de toute substance, *la Vie*, parce qu'il communique la vie, enfin *la Sagesse*, parce qu'il donne la sagesse [1]. Cependant il ne faut pas non plus perdre de vue que, si saint Denis emprunte la manière de s'exprimer aux Platoniciens, il ne le fait pas sans corriger en même temps leurs erreurs. Si donc certains Platoniciens considéraient ces causes suprêmes : le bien, l'être, la vie, l'intelligence en soi, etc., comme des essences distinctes et (suivant la doctrine d'émanation) subordonnées les unes aux autres, saint Denis repousse cette opinion ici et en d'autres endroits, en déclarant nettement que le bien en soi, l'être en soi et de même la vie et la sagesse en soi constituent, non plusieurs, mais un seul principe qui se manifeste diversement dans ses effets. Il imite, toutefois, les Platoniciens en ce qu'il appelle l'être qui subsiste séparément en lui-même l'être de ce qui existe par lui. Ainsi, qu'il appelle Dieu l'être de tout ce qui est, non dans le sens d'Amaury, mais dans le sens que nous venons d'indiquer, cela paraîtra évident à quiconque fait attention aux paroles qui précèdent et qui suivent. En effet, que Dieu soit appelé *l'Être* dans ce sens absolu, c'est ce qu'il conclut de ce que, par sa puissance supérieure à tout (*supersubstantialem*), il est la cause efficiente de toutes les substances et le Créateur de tout ce qui existe. « Si donc, dit-il, Dieu est la cause de tout

[1] Ad hoc tendit iste sermo, ut exponat Dei nomina, secundum quod sunt manifestativa divinæ potentiæ, per quam perfectiones rebus attribuit. Non enim promittit sermo iste, quod narret ipsam Dei supersubstantialem bonitatem et substantiam et vitam et sapientiam, secundum quod in se ipso supersubstantialiter existit super omnia, quæ in creaturis inveniuntur. Unde de sapientia Dei dicitur, *Job.*, c. 28 : quod abscondita est ab oculis viventium. Intentio ergo præsentis sermonis est laudare Deum nomine boni, secundum quod est causa omnium bonorum, et nomine existentis, secundum quod facit omnem substantiam, et nomine vitæ, secundum quod vivificat omnia, et nomine sapientiæ, secundum quod dat sapientiam. (*In lib. de div. nom.*, c. 5, lect. 1.)

ce qui est, il est impossible que l'être étant pour lui essence, il ne soit lui-même que de telle ou telle manière, mais il faut qu'il soit absolument, sans restriction et qu'il comprenne en lui-même toute la plénitude de l'être. *Il n'était pas, il ne sera pas, il n'a pas été fait.* » Lors donc que saint Denis ajoute que même Dieu *n'est* pas, il est évident qu'il ne veut ainsi exclure de Dieu que la présence bornée, circonscrite que nous exprimons par le mot *est*, en opposition avec *était* et *sera*. Il n'a pas été, il ne sera pas, il n'est pas, parce que dans son éternité il n'y a ni passé, ni présent, ni futur, ou mieux, parce que le passé, le présent et le futur sont en elle, d'une manière incompréhensible pour nous, une seule et même chose. Mais pourquoi est-il alors appelé l'Être par excellence? Parce que tout ce qui est, est par lui. Les paroles : « Dieu est l'être de toutes choses, » d'après ce qui précède et ce qui suit, ne peuvent donc avoir que cette signification, d'autant plus que saint Denis ajoute aussitôt : « Non-seulement les choses qui existent, mais encore leur être est de Dieu, qui a été avant tous les siècles[1]. » Il est évident, en effet, que

[1] Cum dicit : *Et neque erat, neque erit, neque factus est* (καὶ οὔτε ἦν, οὔτε ἔσται, οὔτε ἐγένετο) ostendit, quod omnia ab eo removentur, quantum ad illum modum, quo creaturis conveniunt ; et dicit, quod ipse *non erat,* quasi aliquid in suo esse in præterito dilapsum sit, *neque erit,* quasi aliquid de suo esse exspectetur in futurum : et hoc ideo quia ipse *non est factus,* solum autem illorum esse per præteritum et futurum variatur, quæ contingit fieri..... et quod plus est, *neque est* (μᾶλλον δὲ οὔτε ἐστίν) secundum scilicet quod significatur tempus præsens, quia ejus esse tempore non mensuratur; sed ipse est esse existentibus (ἀλλ' αὐτό; ἐστι τὸ εἶναι τοῖς οὖσι), non quidem ita quod ipse Deus sit ipsum formale existentium; sed eo modo loquendi utitur, quo Platonici utebantur, qui esse separatum dicebant esse existentium, in quantum compositiva per participationem abstractorum participantur. Et quod causaliter sit intelligendum, apparet per hoc quod subdit, quod non solum *existentia*, sed etiam *ipsum esse existentium* est ex Deo, qui est ante sæcula (καὶ οὐ τὰ ὄντα μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τῶν ὄντων ἐκ τοῦ προαιωνίου ὄντος, αὐτὸς γάρ ἐστιν ὁ αἰὼν τῶν αἰώνων, ὁ ὑπάρχων πρὸ τῶν αἰώνων). (S. Thomas, *in lib. de div. nom.*; le texte grec : Édit. Paris, p. 223.)

par ces paroles Dieu est de nouveau représenté comme la cause de tout ce qui existe. Or, comme saint Denis avait, plus haut, déclaré expressément que Dieu confère à toutes choses l'être sans qu'il se confonde aucunement avec elles quant à l'essence, nous devons encore l'entendre dans le même sens, quand il dit que les choses viennent de Dieu.

1044. Du reste, quand même les paroles de saint Denis ne devraient pas, dans l'ensemble de sa doctrine, s'expliquer nécessairement dans ce sens, toutefois on ne peut nier qu'elles aient reçu, dans la scolastique, cette interprétation de tout point satisfaisante. C'est ce qui, du reste, est encore confirmé par d'autres considérations. Dans ce chapitre, et encore plus dans le chapitre suivant, saint Denis parle aussi d'un être et d'une vie *en soi* des créatures. Saint Thomas fait observer que cette addition *en soi* se prend dans une double signification. Par vie en soi, on entend ou une vie *réellement distincte* de tous les êtres vivants multiples et variés, *subsistant séparément en elle-même*, la vie *absolue*, ou bien la vie qui n'est distincte que pour le concept d'avec les diverses substances vivantes, par conséquent la vie qui ne subsiste pas hors des substances vivantes, mais seulement *en elles* : la vie *universelle*, la vie en général. La même distinction a lieu pour l'être, la sagesse et toutes les autres perfections [1]. Hegel avait donc parfaitement raison quand il disait que les

[1] Dionysius in aliquo eis (Platonicis) consentit et in aliquo dissentit. Consentit quidem cum eis in hoc, quod ponit vitam separatam per se existentem, et similiter sapientem et esse et alia hujusmodi. Dissentit autem ab eis in hoc, quo ista principia separata non dicit esse diversa; sed unum principinm, quod est Deus, sicut supra dixit (eod. cap.). Cum igitur dicitur per se vita, secundum sententiam Dionysii dupliciter intelligi potest. Uno modo secundum quod *per se* importat discretionem vel separationem realem, et sic per se vita est ipse Deus. Alio modo secundum quod importat discretionem vel separationem solum secundum rationem, et sic per se vita est quæ inest viventibus, quæ non distinguitur secundum rem, sed secundum rationem tantum a viventibus. Et eadem ratio est de per se sapientia, et sic de aliis. (*In lib. de div. nom.*)

théologiens considéraient l'être simple et infini de Dieu comme un être distinct du monde et déterminé en lui-même; mais il avait entièrement tort, lorsqu'il les accusait d'avoir rendu vide et creux cet infini par la définition qu'ils donnaient du concept de l'Être suprême. En effet, quoi qu'en dise Hegel et avec lui Günther, il n'est pas vrai que cette définition puisse se ramener à celle de l'universel. Nous retrouvons donc ici la distinction la plus nette entre l'*Absolu* qui diffère du monde quant à l'être, et l'*universel* qui ne se distingue des choses multiples que pour le concept. Voyons maintenant en quel sens les scolastiques appelaient l'Être suprême inexprimable ou ineffable.

1045. Saint Thomas disait plus haut que Dieu, quand on l'appelle l'Être suprême, n'est pas comparé aux autres substances comme s'il appartenait avec elles à une même espèce ou à un même genre, mais qu'il est mis par là au-dessus de tous les genres et appelé l'Être suprême *per excessum*. De même saint Denis dit en parlant de Dieu : « Bien qu'il soit lui-même sans forme, il forme » (tout). Par cette formation, on entend, selon le langage de Platon, la détermination ou le différenciement par lequel se produisent les genres et les espèces. S'il en est ainsi, il semble qu'être sans forme ne peut non plus signifier autre chose qu'être sans détermination ; mais alors l'Être suprême ne serait en réalité que l'être universel, indéterminé par lui-même. Toutefois l'explication ne se fait pas attendre. En Dieu, dit saint Denis, se trouve, pour ainsi dire, une exubérance d'être et d'essence; il possède d'une manière incomparablement plus haute ce qui est propre à la substance (la subsistance). Aussi pourrait-on l'appeler « Celui qui n'est pas », savoir, en tant qu'il est tout autrement que ce que nous appelons existant, et le « non-vivant », parce que sa vie dépasse tout ce que nous appelons vie, et le « non-esprit » (intelligence), parce qu'il est une sagesse sans aucune proportion avec celle des créatures. La même observation s'applique à toutes les dé-

terminations qui expriment une nouvelle perfection ; quand nous les nions de Dieu, nous les nions de lui, parce qu'elles sont en lui d'une manière éminente. Sa détermination (sa forme) est donc une détermination (forme) qui surpasse toute autre détermination ; c'est pourquoi on peut dire de lui qu'il est sans forme[1]. Est-ce que l'on fait donc de Dieu, avec Hegel, « un être en soi, indéterminé et absolument sans forme ni réalité, » lorsqu'on le regarde, avec les théologiens, comme l'Être suprême à qui l'on ne peut rapporter, sans plus, ni les déterminations des choses finies, ni nos concepts, ni la détermination même, dans leur signification ordinaire?

Les deux saints docteurs s'expriment encore plus nettement à ce sujet, lorsqu'ils font remarquer la double manière dont l'Écriture sainte exprime cette supériorité que Dieu a sur toutes les choses créées. Tantôt, en effet, elle représente les perfections des créatures comme des imperfections et des défauts, comme lorsqu'elle dit que la justice de l'homme devant Dieu, c'est-à-dire en comparaison de la sainteté divine, est impureté, et que la sagesse et la science de l'homme sont devant Dieu folie et erreur. Tantôt, au contraire, elle attribue à Dieu des noms qui, par leur forme, expriment des défauts : il est appelé invisible, bien qu'il soit la plus pure lumière; inexprimable, quoiqu'il puisse être nommé d'après toutes choses ; incompréhensible, encore qu'il soit présent partout ; inscrutable, quoiqu'il se trouve en toutes choses. De même donc que l'Écriture sainte ne prétend pas, par la

[1] Deus cum sit *super* omnia *existentia format* res, in quantum est *bonum* et *carens forma*, per excessum (τὸ ἀνείδεον εἰδοποιεῖ) : et hoc manifestat per singula. In *ipso* enim *solo* Deo invenitur, quod Deus est *excessus substantiæ*, quia, inquam, excellenter subsistit ; et hoc dicitur *non-existens*, ut alia : similiter cum sit *excedens vita*, dicitur *non vivens*, et cum sit *excellens sapientia*, dicitur *sine mente*, et similiter de omnibus aliis, *quæcunque sunt in bono*, scilicet Deo, de numero *non formatorum* per negationem dicta, et deinde sunt excedentis formationis (ὑπεροχικῆς εἰδοποιΐας), quia illæ formæ sunt in eo per excessum. (*In lib. de div. nom.*, c. 4, lect. 2. — Texte grec, p. 157.)

première manière de parler, refuser aux créatures l'existence et les perfections qu'elles possèdent, de même, par la seconde manière de parler, elle ne veut aucunement exprimer que Dieu soit ineffable et incompréhensible comme l'est quelque chose d'universel sans aucune détermination ni aucune réalité ; mais elle veut dire que, dans sa plénitude et sa détermination, il est indéfinissable pour nous et au-dessus de tous nos noms et de tous nos concepts. En se fondant sur le même principe, saint Denis dit encore de la même manière, tantôt que Dieu est *super*-substantiel, *super*-spirituel, *super*-vivant, tantôt qu'il n'est ni substance, ni vie, ni esprit[1].

1046. Ces explications jettent aussi une nouvelle lumière sur la doctrine dont nous avons plus d'une fois fait mention, savoir, que Dieu ne peut être pensé par des concepts génériques. Cette doctrine implique deux choses. Elle signifie d'abord que le concept même de *Dieu* n'est pas universel, que la divinité n'est pas comme une essence qui pourrait avoir une existence multiple ; entendue ainsi, cette doctrine se confond avec celle qui établit l'unité ou l'unicité de Dieu. Mais on veut dire aussi que Dieu et les créatures ne peuvent pas être pensés par un même concept universel, et voilà ce que nous avons à considérer ici. Les concepts universels sont ou concrets, comme le sage, le puissant, ou bien abstraits, comme sagesse, puissance. Ce que nous concevons par les concepts concrets est quelque chose qui est déterminé par l'objet ou le contenu du concept abstrait, et ce qu'expriment les concepts abstraits est en ce que représentent les concepts concrets comme dans son sujet. Ces concepts universels impliquent donc une certaine distinction entre le sujet et sa détermination. Or en Dieu, qui est déterminé par lui-même, par son essence, on ne trouve aucune distinction de cette nature. Il est la sagesse et puis-

[1] *In lib. de div. nom.*, c. 7, lect. 1.

sance subsistant par elle-même; par conséquent il est le Sage qui est la sagesse même, le Puissant qui est la puissance même. Voilà pourquoi il est impossible qu'il soit connu, par ces concepts universels, selon son caractère distinctif. La même observation s'applique aussi aux concepts suprêmes, tels que sont les concepts de vie et de substance. Comme par être vivant nous entendons, non la vie, mais celui qui vit de la vie, de même par substance nous comprenons, non la subsistance, mais ce à quoi il convient de subsister. Aussi la subsistance n'est-elle pas pour nous la substance, mais ce par quoi subsiste ce que nous appelons substance. Cette subsistance n'est donc pas le sujet, mais sa première détermination; la substance même est une chose de telle nature qu'il lui convient de n'être pas dans une autre, mais d'exister en elle-même. Or en Dieu la subsistance même est substance. De même qu'il doit être considéré comme le sage qui est la sagesse même, de même il doit être conçu comme la substance qui est la subsistance même. Les premiers concepts d'essence et d'existence ne peuvent donc pas non plus être rapportés à Dieu selon leur propriété. S'il en est ainsi, nous pouvons conclure que Dieu ne peut être rangé avec les créatures sous aucun concept commun[1]. Pour que plusieurs êtres soient rangés sous un même concept, il faut évidemment que l'objet de ce concept soit, dans le concept de chacune des choses subordonnées, le premier élément, comme l'est, par exemple, la substance dans le concept d'être vivant, d'être sensible, d'être raisonnable. Mais, si l'essence de Dieu est l'être, *l'être et l'actualité* sont

[1] Oportet quod ratio substantiæ intelligatur hoc modo, quod substantia sit res, cui conveniat esse non in subjecto : nomen autem rei a quidditate imponitur, sicut nomen entis ab esse, et sic in ratione substantiæ intelligitur, quod habeat quidditatem, cui conveniat esse non in alio. Hoc autem Deo non convenit; nam non habet quidditatem nisi suum esse. Unde relinquitur, quod nullo modo est in genere substantiæ. (*Contr. Gent.*, lib. I, c. 25.) — *Summ.*, p. I, q. 3, a. 5, ad 1.

aussi la première chose que nous devions concevoir en lui. Or c'est ce qui ne peut avoir lieu dans aucun être qui n'existe pas par lui-même, mais par création. C'est donc pour la même raison pour laquelle le concept de *Dieu* ne peut être un concept générique, en sorte qu'il pourrait y avoir plusieurs dieux, que Dieu ne peut être rangé avec un autre être, qui n'est pas Dieu, sous aucun concept générique.

1047. On voit par là de plus en plus que Dieu n'est pas sans détermination, comme l'est l'être indéterminé qui manque de toute détermination, mais comme l'être absolument déterminé dans lequel la détermination (ce qui détermine) ne peut être distingué de ce qui est déterminé. Il est sans forme ou sans détermination, mais non sans un être infiniment déterminé; car il est sans déterminations, parce qu'il est, *par son essence même*, *le déterminé*, l'Être par excellence.

Par déterminations des choses nous entendons aussi les accidents. Sans ces déterminations la substance finie serait un sujet imparfait. Que serait, par exemple, l'esprit sans ses forces ou ses facultés et sans l'exercice de ces facultés? Lors donc que nous nions de Dieu les accidents, nous n'excluons pas pour cela de lui ce qu'ils ont ou confèrent de parfait. On dit plutôt encore que Dieu possède, par son essence même, tout ce que les êtres finis reçoivent au moyen de déterminations qui n'appartiennent pas à leur essence, par conséquent que son essence est force et sagesse, et que son opération n'est pas phénomène, mais substance. De même donc qu'en concevant Dieu comme l'Être suprême, on ne fait pas de lui un être indéterminé et sans actualité, de même on ne fait pas de lui un être inerte et sans vie, en expliquant de la sorte sa simplicité infinie. Même dans les créatures, la plénitude et la perfection de la vie est en raison inverse de la variété des forces qui sont distinctes entre elles et d'avec l'essence (n. 133). La vie du pur esprit, en effet, dans laquelle nous ne distinguons que l'intelligence et la volonté n'est-elle pas

bien plus riche et plus noble que la vie des êtres sensibles qui ont besoin de beaucoup de forces différentes? Par conséquent, de ce qu'en Dieu les facultés que nous lui attribuons ne sont distinctes ni entre elles ni d'avec l'essence, on ne peut nullement conclure qu'il soit moins apte à agir. De même, l'immutabilité divine, fondée sur ce que son opération n'est pas phénomène, mais substance, ne nous conduit point à ce vide ou à cette inertie dont parle Hegel. L'activité est précisément d'autant plus noble, plus énergique et plus vivante qu'elle suppose, dans l'être actif, moins de changements, et, comme le disait Aristote assurément avec beaucoup de vérité, dans la plus haute activité vitale, dans la connaissance, c'est précisément la contemplation calme de la vérité qui est la meilleure et la plus parfaite. Ainsi les théologiens n'avaient pas besoin des choses finies comme d'éléments déterminants, pour découvrir dans l'Infini, qu'ils concevaient, la plénitude de l'être le plus déterminé, ni d'une tendance éternelle à se rendre fini, pour trouver dans l'être simple une plénitude de vie et d'activité.

Il est très-vrai, néanmoins, que, d'après les saints docteurs dont nous avons pris la défense, notre connaissance de Dieu n'arrive à sa perfection la plus haute que lorsque nous reconnaissons son incompréhensibilité. Le commencement de cette connaissance est fondé sur ce que nous ne pouvons pas concevoir Dieu comme le Créateur de toutes choses sans les perfections qu'il produit hors de lui; elle s'élève dans la mesure que nous parvenons à comprendre qu'en Dieu ces perfections se trouvent d'une manière incomparablement plus excellente, qu'il est plus que toutes les choses que nous concevons, par conséquent, dans le sens le plus entier et le plus excellent, être, vie, sagesse et tout bien. Cependant la connaissance de Dieu ne devient vraiment parfaite que si nous comprenons qu'aucun de ces concepts ne convient à Dieu avec son caractère particulier, par conséquent que Dieu n'est encore ni esprit, ni vie, ni être, mais quelque chose qu'aucun nom

n'exprime et qu'aucune pensée ne comprend[1]. Mais si ces ténèbres mystérieuses qui naissent de l'excès de la lumière nous attristent et remplissent nos âmes d'une sainte terreur, nous ne devons pas oublier, dit saint Denis, qu'il y a pour nous une double connaissance. L'une nous est rendue possible par les dons naturels, et c'est à elle que s'appliquent ce que nous venons de dire. Nous parvenons à l'autre, lorsque Dieu, nous élevant au-dessus de notre nature, nous unit à lui-même, pour que nous le connaissions tel qu'il est, dans cette vie par la foi, et dans l'autre par la vision. Au lieu donc d'avoir l'audace d'abaisser Dieu jusqu'à nous, et de le défigurer par toutes sortes d'erreurs, en pensant de lui comme des choses qui passent, efforçons-nous plutôt de nous élever au-dessus de nous-mêmes pour être à Dieu. Il vaut mieux pour nous d'être à Dieu que d'être à nous-mêmes[2].

[1] Sicut dicit Dionysius in lib. de div. Nom. (cap. 12), sapientia et vita et alia hujusmodi non removentur a Deo, quasi ei desint, sed quia excellentius habet ea, quam intellectus humanus capere vel sermo significare possit. (*Quæst. disp. de pot.*, c. 9, q. 7.)

[2] Κρεῖττον γὰρ εἶναι τοῦ θεοῦ καὶ μὴ ἑαυτῶν. (*De div. Nom.*, c. 7. Paulo post initium. Édit. Paris, p. 234.)

FIN DU TOME QUATRIÈME ET DERNIER.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME QUATRIÈME.

HUITIÈME DISSERTATION.

DE L'HOMME.

Pages.

Chapitre premier. — De la nature de l'âme humaine. . . 1
I. Doctrine de Günther sur cette question et sa critique de l'ancienne école. 1
II. Quelle est l'essence de l'âme humaine. 8
III. Preuve de l'immatérialité de l'âme, tirée de la faculté de connaître. 16
IV. Preuve de l'immatérialité de l'âme, tirée de la volonté. . 34

Chapitre II. — De l'union de l'âme avec le corps. 46
I. Exposition sommaire des divers systèmes sur cette question. 46
II. De l'union d'êtres spirituels et d'êtres corporels en général. 58
III. Examen du système de Descartes. 64
IV. Discussion du système de Günther. 73
V. Démonstration de la doctrine des scolastiques. 93
VI. Examen d'une autre explication touchant l'unité de la nature humaine. 103
VII. Réponse aux objections 108

Chapitre III. — De l'immortalité de l'âme. 136

Chapitre IV. — De l'origine de l'âme humaine. 161
I. Les divers systèmes et leurs partisans. 161
II. Arguments des scolastiques pour prouver la création des âmes. 173
III. Défense de l'argumentation des scolastiques. 187
IV. Examen des preuves qu'on apporte pour la génération des âmes. 207

Pages.

Chapitre V. — L'Anthropologie scolastique comparée avec l'Anthropologie panthéistique. 229
I. L'âme humaine doit-elle, en vertu de la doctrine scolastique, être considérée comme l'individuation d'un principe universel? 231
II. Objections de Günther. 255

NEUVIÈME DISSERTATION.

DE DIEU.

Chapitre premier. — De l'existence de Dieu. 269
I. Observations préliminaires. 269
II. Des preuves communes de l'existence de Dieu. 276
III. Doctrine de Günther sur l'origine de la connaissance de Dieu. 309
IV. Preuves de l'existence divine, tirées de la connaissance que de fait les hommes ont de Dieu. 331
V. De la preuve ontologique. 340

Chapitre II. — De la nature de Dieu. 356
I. Dieu est l'Être absolu. 357
II. Dieu est infini. 384
III. De l'unité de Dieu. 396
IV. Dieu est un être intelligent, souverainement heureux par lui-même. 405

Chapitre III. — De la création. 432
I. La connaissance de la création est-elle accessible à la raison humaine? 432
II. Preuves en faveur de la création. 444
III. De l'acte créateur. 476
IV. De la puissance créatrice. 496
V. Du commencement temporel du monde. 529
VI. Distinction de Dieu d'avec le monde. 548

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU TOME QUATRIÈME ET DERNIER.

LES MISSIONNAIRES

ET

LES DIRECTEURS DE STATIONS ET DE RETRAITES

D'APRÈS LA DOCTRINE DE SAINT FRANÇOIS XAVIER
DE SAINT FRANÇOIS DE SALES ET DE SAINT VINCENT DE PAUL

1 vol. in-8. Prix : 5 fr. 50

Cet ouvrage, honoré de l'approbation de S. Ém. le cardinal Donnet, a valu à l'auteur les félicitations les plus honorables.

« Je vous remercie, lui écrit Mgr Mermillod, de la faveur que vous me faites de m'adresser votre beau et bon volume sur les Missionnaires. Votre MANUEL COMPLET, nourri de la tradition et de la séve des saints, aura bientôt la publicité populaire qu'a obtenue le *Manuel des confesseurs* (de Mgr Gaume). »

« Nous tâcherons, écrit de son côté Mgr Pie, évêque de Poitiers, de profiter de ce *Manuel complet* dû à votre savoir et à votre expérience. »

Un supérieur de grand séminaire s'exprime ainsi : « Je serai heureux, mon révérend père, de faire connaître au clergé du diocèse et à nos élèves de quatrième année un ouvrage dans lequel les uns et les autres puiseront d'utiles avis et de très-sages règles de conduite pour la pratique du saint ministère. »

DU MÊME AUTEUR

L'Imitation de Jésus-Christ (traduction du R. P. Lalmt), *annotée à l'usage des enfants de Marie.*

1 vol. in-32. Prix : 1 fr. 20

CATÉCHISME DE PERSÉVÉRANCE

OU EXPOSÉ HISTORIQUE, DOGMATIQUE, MORAL, LITURGIQUE, APOLOGÉTIQUE PHILOSOPHIQUE ET SOCIAL DE LA RELIGION

Depuis l'origine du monde jusqu'à nos jours.

9e édition, 8 vol. in-8°. Prix : 32 fr.

Le *Catéchisme de Persévérance*, publié pour la première fois il y a moins de trente ans, compte aujourd'hui huit éditions tirées à grand nombre et entièrement épuisées. Peu d'ouvrages aussi considérables ont obtenu et conservé un pareil succès. Recommandé à son apparition par le souverain Pontife, patronné par neuf évêques français, adopté depuis dans de nombreux diocèses, paroisses, communautés et institutions libres, il a vite pénétré en outre au sein des familles catholiques, où il n'a cessé d'être lu et relu comme un des plus complets et des plus intéressants exposés de la Religion depuis le commencement du monde jusqu'à nos jours. La Religion avant, pendant et après la prédication de Notre-Seigneur Jésus-Christ, la Religion considérée dans *sa lettre* comme dans *son esprit* : tel est, en deux mots, l'objet de cet ouvrage, dont Mgr Donnet, archevêque de Bordeaux, a pu dire : « Sa doctrine est puisée aux « meilleures sources; son style est clair, attachant, vif et péné« trant. Le plan en est vaste et embrasse à la fois l'histoire du « christianisme et des ordres religieux, l'exposition des dog« mes, l'explication de la morale, des sacrements et des céré« monies de l'Église ; la méthode employée par l'auteur est « celle qu'ont suivie avec tant de succès les Pères grecs et la« tins, celle enfin que Fénelon et plusieurs grands évêques dé« siraient qu'on fît revivre parmi nous. »

A cet éloge, venu le premier, et qui expliquait si bien, en la présageant, l'heureuse fortune de ce grand travail, nous pourrions ajouter les développements donnés par d'autres juges non moins compétents, et qui insistent tantôt sur l'érudition qu'y a déployée l'auteur, tantôt sur la forme attrayante dont il a su orner ses descriptions et ses récits. L'ensemble de ces mérites a fait du *Catéchisme de Persévérance* un livre aussi utile aux prêtres qu'aux fidèles : les premiers y trouvent un choix très-précieux de sujets d'instructions paroissiales ; il est pour les seconds le meilleur complément de ces instructions, qu'il peut même, à l'occasion, remplacer.

(1) Le prix de l'*Abrégé* de ce catéchisme publié en 1 volume in-18, qui a atteint sa 27e édition, est de 1 fr. 80 *cartonné*.

HISTOIRE DU BON LARRON

1 vol. in-12. Prix : 3 fr.

L'Évangile contient à peine quelques lignes au sujet du *Bon Larron*. En les développant avec autant de science que de sagacité, en les complétant par des milliers de témoignages empruntés à des sources très-variées, Mgr Gaume est parvenu à composer une *Histoire du Bon Larron*, aussi complète qu'elle peut l'être. L'Écriture sainte, les Pères de l'Eglise, dépositaires de la tradition, les historiens juifs, les païens et même le Talmud et les évangiles apocryphes compulsés par le savant auteur, lui ont fourni matière à l'exposition d'une foule de détails extrêmement curieux.

LA RÉVOLUTION

RECHERCHES HISTORIQUES

SUR L'ORIGINE ET LA PROPAGATION DU MAL EN EUROPE
DEPUIS LA RENAISSANCE JUSQU'A NOS JOURS

12 vol. in-8. Prix : 42 fr.

Cet ouvrage, traduit dans les principales langues de l'Europe, est un des plus remarquables qui aient paru depuis longtemps. Pour en montrer l'importance, il suffit de dire qu'il contient les origines de ce que nous voyons. Grâce à une masse de faits authentiques et de témoignages incontestables, le passé explique le présent et fait prévoir l'avenir. Quoique toujours appuyé sur l'histoire, l'auteur généralise de temps en temps sa pensée, et alors on est forcé de convenir qu'il juge l'époque moderne avec une hauteur de vue et une fermeté de coup d'œil qui rappelle de Maistre et Donoso Cortès.

MANUEL DES CONFESSEURS

Composé :

1° Du prêtre sanctifié par l'administration charitable et discrète du sacrement de Pénitence ;
2° De la pratique des Confesseurs, par saint Liguori ;
3° Des Avertissements aux Confesseurs et du Traité de la Confession générale de saint Léonard de Port-Maurice ;
4° Des Instructions de saint Charles aux Confesseurs ;
5° Des Avis de saint François de Sales aux Confesseurs ;
6° Des Conseils de saint Philippe de Néri ;
7° Des Avis de saint François Xavier aux Confesseurs.

9e édition, 1 vol. in-8°. Prix : 5 fr. 50

LES TROIS ROME

JOURNAL D'UN VOYAGE EN ITALIE,

3e édition. 4 vol. in-12, avec planches. Prix : 16 fr.

Tout en conservant le texte primitif, cette nouvelle édition est enrichie de notes qui, en signalant les principaux changements survenus depuis le premier voyage de l'auteur, continuent de faire des *Trois Rome* le guide du voyageur actuel en Italie, et à Rome surtout. Parlant des ouvrages récemment publiés sur Rome, M. Louis Veuillot dit de celui-ci : « L'ouvrage de Mgr Gaume, fruit d'un voyage intelligent et d'une vaste lecture, est le plus complet. C'est un vrai guide religieux dans Rome et dans l'Italie. » (*Parfum de Rome*, t. II, p. 269.)

« Les trois Rome décrites sont : la *Rome païenne*, la *Rome chrétienne* et la *Rome souterraine* ou les *Catacombes*. Notre but n'est pas de donner une idée de cet ouvrage, traduit dans les principales langues de l'Europe, et connu d'un grand nombre de nos lecteurs. Nous voulons faire remarquer l'opportunité de cette nouvelle édition et de l'étude actuelle de Rome... » (Le *Monde*.)

TRAITÉ DU SAINT-ESPRIT

2e édition. 2 vol. in-8. Prix : 12 fr.

Le Traité du Saint-Esprit, dit le *Bien public* de Gand, n'est point une œuvre de pure érudition, un livre classique uniquement destiné aux étudiants en théologie ; il s'adresse, au contraire, à tout le monde, et c'est un des ouvrages les plus importants qui aient paru depuis le *Traité du Pape* par le comte de Maistre.

La forme littéraire du *Traité du Saint-Esprit* répond à la richesse du fond. La phrase est lucide, alerte et précise. Là, point d'amplifications de rhétorique ; mais en revanche, que de beautés fortes et sévères, et souvent quelle grande poésie empreinte de je ne sais quel parfum biblique !

Voici la liste de plusieurs autres petits traités de Mgr Gaume, qui ont reçu de la presse catholique les éloges les plus flatteurs, et du public l'accueil le plus sympathique :

Bethléem. 1 vol. in-18 (1 fr. 50). — *Catéchisme des mères*. 1 vol. in-18 (80 c.). — *Catéchisme* (Petit) *des mères*. In-32 (30 c.). — *Credo*. 1 vol. in-18 (80 c.). — *Histoire des catacombes de Rome*. 1 volume in-8 (6 fr.). — *Horloge de la passion*, 19e édition. 1 volume in-18. (1 fr. 30). — *Judith et Esther*, mois de Marie du XIXe siècle. 1 volume in-18 (1 fr. 30). — La *Religion* dans le temps et dans l'éternité. 1 vol. in-12 (1 fr. 50). — La *Vie n'est pas la Vie*. 1 vol. in-18 (2 fr.). — L'*Eau bénite* au XIXe siècle. 2e édition. 1 vol. in-18 (2 fr.). — Le *grand jour approche*. 16e édition. 1 vol. in-18 (80 c.). — Le *Seigneur est mon partage*. 7e édition. 1 vol. in-18 (80 c.). — Le *Signe de la Croix* au XIXe siècle. 4e édition. 1 vol. in-18 (2 fr.). — *Lettres à Mgr Dupanloup sur l'Éducation*. 1 vol. in-8 (4 fr.). — Le *Ver rongeur*. 1 vol. in-8 (5 fr.). — L'*Europe en* 1848. Br. in-8 (80 c.). — *Où allons-nous?* 1 vol. in-8 (2 fr. 50). — *Suéma* ou la Petite Esclave africaine enterrée vivante, histoire contemporaine. 1 vol. in-18 (1 fr. 20).

GODEFROY (FR.).

HISTOIRE
DE LA LITTÉRATURE FRANÇAISE

DEPUIS LE XVIe SIÈCLE JUSQU'A NOS JOURS

Ouvrage couronné par l'Académie française

3 vol. in-8. Prix : 20 fr.

CES TROIS VOLUMES COMPRENNENT LES PROSATEURS DES XVIe, XVIIe ET XVIIIe SIÈCLES.

On peut acquérir séparément :

Les POÈTES des XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles. 1 vol. in-8. Prix : 7 fr.

Sous presse :

Les POÈTES des XVIIIe et XIXe siècles. 1 vol. in-8, et les PROSATEURS du XIXe. 1 vol. in-8.

TOME I. — Idée générale de la prose française au XVIe siècle. — Marguerite d'Angoulême, — Rabelais, — Calvin, — des Périers, — du Bellay, — Montluc, — L'Hospital, — Amyot, — H. Estienne, — Montaigne, — Et. Pasquier, — Brantôme, — Marguerite de Valois, — Larivey, — d'Aubigné, — P. Mathieu, — La Satire Ménippée, — Henri IV, — d'Ossat, — du Perron, etc.

Idée générale de la prose française au XVIIe siècle. — Saint François de Sales, — Balzac, — Voiture, — Descartes, — Pascal, — Corneille, — Arnauld, — Nicole, — Duguet.

TOME II. — Mézeray, — Pellisson, — Fleury, — La Rochefoucauld, — de Retz, — Mademoiselle de Montpensier, — Louis XIV, — Saint-Simon, — Hamilton, — La Fayette, — Sévigné, — Maintenon, — Bossuet, — Fénelon, — Bourdaloue, — Fléchier, — Massillon, — Malebranche, — La Bruyère, — Molière, — Brueys, — Racine, — Bayle, avec les principaux écrivains réfugiés, tels que Jean Claude, Jacques Saurin, Abbadie, Jacques Basnage de Beauval, Jurieu, etc.

TOME III. — Ce volume est consacré aux prosateurs du XVIIIe siècle. Il comprend, comme les volumes précédents, deux parties : 1° un Aperçu général ; 2° des Notices particulières.

L'*Aperçu général* contient un si grand nombre de noms d'auteurs que la place nous manque pour les transcrire. Nous nous bornons à donner le titre des grandes divisions :

Les continuateurs de la tradition du XVIIe siècle. — La nouvelle Ecole littéraire. — Développement de l'esprit philosophique et sceptique. — Les Moralistes. — Les Historiens et les auteurs de Mémoires. — Les Romanciers. — La Comédie et le Drame. — Le Style épistolaire. — Les Réunions et Soupers littéraires. — Les Clubs à l'anglaise. — L'Influence des femmes sur la littérature au XVIIIe siècle. — La Critique et l'Érudition littéraire. — Les Grammairiens et les Philologues. — La Philosophie et la Métaphysique. Déchaînement anticatholique et antireligieux. — La littérature sous la République.

Les *Notices particulières* sont consacrées à Fontenelle, — Le Sage. — Montesquieu, — Buffon, — Voltaire, — Rousseau, — Diderot.

DU MÊME AUTEUR

Prosateurs et Poëtes français **des XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles**

2 vol. in-12. Prix : 11 fr.

EXPOSITIO METHODICA

JURIS CANONICI

STUDIIS CLERICALIBUS ACCOMMODATA

2 vol. in-12. Prix : 6 fr.

Marquer la distinction entre le Droit et la Théologie, reproduire exactement la pensée de l'Église en indiquant les sources de sa législation ; éviter avec le même soin les témérités et les paroles irritantes ; concilier le pouvoir du Saint-Siége avec l'autorité des évêques ; déterminer les droits que l'Église possède, comme société parfaite, par la volonté de Jésus-Christ ; rappeler la valeur des lois générales et les conditions de la discipline observée en France ; faire connaître le droit en vigueur : voilà le caractère doctrinal de ce Cours de Droit Canon, redigé dans un excellent esprit.

La matière y est mise en œuvre avec aisance, sobriété, rapidité, en termes essentiellement justes et clairs. L'ouvrage comprend la théorie et la pratique, les principes du droit public et les règles du droit privé. Le plan, tracé comme un tableau fidèle des institutions de l'Église, se développe avec un ordre qui ne laisse rien à désirer. La doctrine est irréprochable.

Tel est le résumé des éloges que ce travail a déjà reçus de plusieurs évêques et professeurs de grands séminaires.

Par une faveur très-rarement accordée à ce genre de publication, et d'autant plus précieuse, ces éloges viennent d'être explicitement confirmés par les examinateurs romains les plus compétents.

TEXTE DE L'APPROBATION ROMAINE

« Demandato nobis muneri libenti animo obsequentes, opus cui titulus *Expositio methodica Juris canonici* a clarissimo viro D. Huguenin, in seminario diœcesis S. Deodati ejusdem juris antecessore, elucubratum accurate perlegimus; et non solum in eo prorsus deprehendimus quod catholicæ fidei principiis et morum doctrinæ adversetur, bene vero singulari animi voluptate in eodem perspeximus tum nitidum in argumentis evolvendis adhibitum ordinem, tum perspicuam in eisdem enucleandis dicendi rationem ; potissimum commendantes laudati auctoris studium ac doctrinam in Apostolicæ Sedis juribus adserendis vindicandisque : ita ut memoratum opus ad clericos in canonicis disciplinis instituendos admodum utile et apprime accommodatum censeamus.

Datum Romæ, die 24 septembris 1867.

FR. ANGELUS-VINCENTIUS MODENA,
Ord. Pr. in Romana studiorum Universitate theologiæ tradendæ doctor decurialis, Collegii theologorum Urbis decanus.

Cæsar RONCETTI,
In scholis pontificiis seminarii juris canonici professor.

KETTELET (Mgr DE).

ÉVÊQUE DE MAYENCE.

L'ALLEMAGNE

APRÈS LA GUERRE DE 1866

1 vol. in-8. Prix : 8 fr.

Extrait de la table des matières : le fond et la forme. — Les faits de l'homme et la Providence. — Les duchés de l'Elbe. — Le conflit constitutionnel en Prusse. — La prétendue mission de la Prusse. — Conséquences et dangers. — L'avenir. — La question allemande. — La politique intérieure. — L'Église et l'école. — Le libéralisme et l'encyclique du 8 décembre 1864. — Situation de l'Église catholique. — La monarchie. — Christ ou antechrist.

DU MÊME AUTEUR

LE CONCILE ŒCUMÉNIQUE

SON IMPORTANCE DANS LE TEMPS PRÉSENT

Traduction de l'abbé P. BÉLET

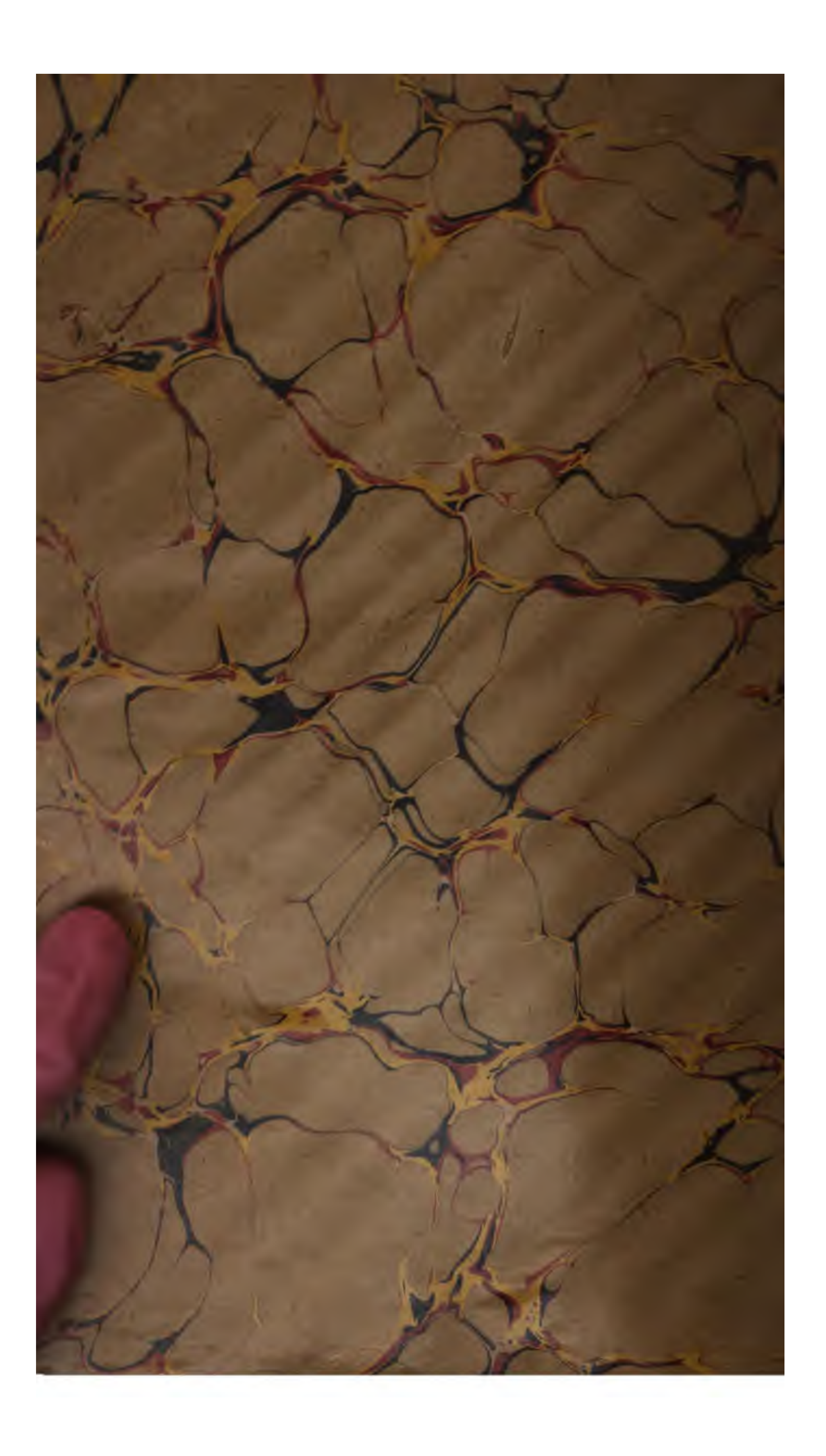
SEULE VERSION AUTORISÉE

Prix : 8 fr.

Qui est victorieux du monde, si ce n'est celui qui croit que Jésus-Christ est le Fils de Dieu ? (JEAN, V. 5.)

Paris. — Imprimerie Adolphe Lainé, rue des Saints-Pères, 19.






UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 05981 8230

